ANTROPOLOGIA Y COLONIALISMO

Margarita Chavesch.
VIII-76

Edición original:
ANTHROPOLOGIE ET COLONIALISME
Librairie Artheme Fayard, 1972
París

Traducción: Jesús Martínez de Velasco
Derechos para la edición en castellano

Plaza Mayor, 30
Madrid-12. España

Depósito legal: M. 16.162 - 1973
ISBN: 84-7053-072-0

Printed in Spain. Impreso en España
Industrias FELMAR. Magnolias, 49. Madrid-29

Gerard Leclercq

ANTROPOLOGIA Y COLONIALISMO

PROLOGO

La función de un libro sobre antropología y colonialismo, en este momento, podría parecer que es la de insertarse en el seno de dos debates que han alcanzado —o están adquiriendo— una cierta popularidad entre nosotros. Estos dos debates serían:

1. La disputa sobre las relaciones antropología e historia, la polémica sobre el carácter ideológico o científico y la validez de los análisis de la antropología llamada «estructural».

2. La polémica en torno al origen y significado del imperialismo, la distinción entre el primer período imperialista —caracterizado por la directa dominación política— y el segundo o neocolonial, el que comienza con el triunfo de los movimientos independentistas tras la segunda guerra mundial.

Ahora bien, la realidad es algo distinta, porque el significado del libro de Leclercq está situado en otros coordenadas, notablemente ajenas a las configuradas por las modas del momento en el mundo cultural español. Por otra parte, sería bastante dudosa la utilidad de un texto que pretendiera incidir sobre el primer tema de discusión, por ejemplo, desde el momento en que dicha polémica no ha tenido demasiada suerte entre nosotros y se ha limitado, desgraciadamente, a encadenar una larga retahíla de tópicos perfectamente estériles en el momento de enfrentarnos a los problemas reales. Nos queda siempre la justificación de que estos tópicos tampoco los hemos inventado nosotros, sino que nos han venido del mismo mundo cultural del que nos llegó la famosa antropología estructural y desde el que se nos anunció la muerte de las ciencias humanas y el nacimiento de las «ciencias conjeturales». Es decir, nos queda la poco consoladora excusa de que tanto el tema de discusión como los tópicos que han imposibilitado totalmente dicha discusión nos han venido

impuestos. Pero la lógica consecuencia de esto es que el debate sobre las relaciones entre antropología e historia entre nosotros no puede continuarse: sería preciso, simplemente, iniciarlo.

Suponiendo que, pese a todo, tenga interés plantear estos y otros temas a discusión, el libro de Leclerc tiene la muy considerable utilidad de situarlos en una nueva perspectiva, cabe esperar que enriquecedora. El propósito de Leclerc es mostrar las relaciones entre el nacimiento, desarrollo y función de la antropología y el proceso colonizador protagonizado especialmente por las grandes metrópolis del occidente de Europa. Desde esta perspectiva se suscitan, sin embargo, numerosamente otros problemas, entre los cuales se podrían citar los dos enumerados al principio. Pero es preciso dejar bien claro que estos problemas sólo aparecen en el curso del texto de Leclercq de forma lateral; se evidencia la posibilidad de tratarlos desde la perspectiva abierta por el autor, e incluso la necesidad de hacerlo, pero la tarea no se afronta. Es más, algunas afirmaciones de Leclerc son lo suficientemente polémicas como para que resulte extremadamente lamentable que no estén más desarrolladas y justificadas —por ejemplo, la cuestión de si las luchas independentistas en los países del tercer mundo han sido primordialmente luchas de clases o luchas nacionales.

El pensamiento del texto de Leclerc se centra en un análisis de la evolución del pensamiento antropológico, desde el siglo de las luces hasta el presente, hasta la actual antropología estructural —Leclerc considera justa la calificación de Berque para Lévi-Strauss de «antropólogo de un mundo que se descoloniza», por el uso que hace del concepto de racionalidad al englobar en él al «pensamiento salvaje»—, pasando por el pensamiento antropológico victoriano —positivista—, la antropología aplicada, el funcionalismo, etc.

La euforia provocada por los textos de Foucault ha cumplido con la función notablemente positiva demostrar al intelectual europeo los peligros de una especie de etnocentrismo que tendería a establecer pautas de normalidad, *de* moralidad *y de* racionalidad, *tomadas de la universalización del orden establecido en nuestras sociedades en un momento histórico determinado. Es en este contexto donde el trabajo de Leclercq admite una primera lectura, mostrando cómo la antropología victoriana, por ejemplo, está repleta de esa estólida buena conciencia característica de toda la etapa colonial, y que su certeza de constituir el último estadio de un desarrollo análogo en todo grupo social es la fuente de la que surge lo que podríamos llamar la meta-antropología positivista, su entendimiento de lo diferente como amorfo e irracional, su teleologismo, su innegable tendencia a dar por hecho que el final de todas las culturas* diferentes *es dejar de serlo.*

Pero la segunda lectura del texto de Leclercq es la que podría revestir un mayor interés de cara a un análisis histórico: en ella se podría constatar que «la contradicción esencial era que el colonialismo pretendía educar y frenaba la educación, pretendía industrializar y exportaba materias primas, pretendía asimilar e instituía el racismo y la segregación». Es el análisis de esta contradicción esencial el que permite sobrepasar el mero análisis ideológico e insertarlo en el estudio de una realidad social tan compleja como la del imperialismo: la contradicción entre la ideología colonial —de la que la antropología no sería, al menos a un cierto nivel, sino un exponente más— y las realidades de la colonización, es el mejor exponente de la distancia entre la buena conciencia de la burguesía colonial y la realidad de la explotación y el sufrimiento que esta burguesía implantaba —sin poner por ello en peligro su buena conciencia, por supuesto.

El tercer punto que debería ser central en el texto de Leclercq sería el análisis epistemológico, la elaboración de una metateoría de la antropología. Esto es algo que resulta claramente exigido por la misma constatación, hecha por el autor, de que la antropología, cuyo objeto inicial es consagrar e incluso perfeccionar la práctica colonial, puede llegar a ser, y de hecho ha llegado a ello, un verdadero conocimiento científico, capaz de poner en crisis los mismos cimientos de la colonización —¿qué otra cosa supo-

nen los estudios de Lévi-Strauss sobre el pensamiento primitivo y su racionalidad, por volver a un ejemplo anterior?—. El que este proceso no esté —en absoluto— desligado de la realidad de la descolonización —al menos formal— que caracteriza nuestro tiempo, es lo que debería permitir relacionar la historia de una teoría —la antropológica—, la de un modo de producción —el capitalista en su etapa imperialista— y la de una larga y heroica lucha —la de los pueblos colonizados por su independencia, que quizá no es sino la lucha de clases a nivel internacional—. El camino para un estudio así está ya abierto.

COMUNICACION (Madrid)

INTRODUCCION

Son numerosas las dificultades encontradas por los antropólogos contemporáneos, dejando por un instante su práctica en suspenso, cuando tratan de definir el objeto de su disciplina. Se puede por supuesto definir la antropología social, de manera abstracta, tautológica, como la ciencia de las sociedades humanas. Pero todo el mundo sabe que ha tenido históricamente por campo el estudio de las sociedades llamadas sucesivamente "salvajes", después "primitivas", más tarde "arcaicas" o "tradicionales"; en resumen, todo o parte del tercer mundo.

Ahora bien, el tercer mundo parece salir, de diversos modos, del período del silencio donde le había confinado el colonialismo. Existía, ciertamente, y "nosotros" hablábamos de él, pero siempre con nuestras palabras, siempre sin pensar en él verdaderamente, si exceptuamos a los "especialistas" de la colonización, que pensaban en él a su manera. Pero de ahora en adelante el tercer mundo habla y piensa por sí mismo y "nosotros" debemos comprender que eso pone en entredicho un cierto número de "nuestras" certidumbres. Será necesario volver a leer las diversas filosofías de la historia y, a través de Hegel, la ilusión de lo que Michel Foucault llama "el gran destino histórico-trascendental de Occidente".

Se dirá que si hay una sola disciplina del hom-

bre a cubierto de esta revisión, es precisamente la antropología quien ha tratado de superar esta suficiencia y de abordar el estudio y el conocimiento de otras sociedades y otros saberes. Quizá esto es así, pero la antropología ha sido la interpretación de las "otras", e interpretación en unas condiciones históricas determinadas. Las sociedades "primitivas", "tradicionales", etc., han sido todas ellas sociedades colonizadas, y a menudo calificadas de "primitivas" simplemente porque no eran "buenas para ser colonizadas". Sin embargo, no es sino recientemente cuando el colonialismo aparece a los antropólogos como algo que tiene que ver con su disciplina. Sin duda les parecía difícil no tener en cuenta el hecho de que las "otras" sociedades objeto de sus análisis estaban también colonizadas. Pero eso raramente les conducía a una reflexión sobre el estatuto del colonialismo y de la antropología.

La "situación colonial" de la antropología sólo ha aparecido con la descolonización del tercer mundo.

No hemos tratado de analizar las motivaciones y las justificaciones de la colonización, la ideología imperialista, ideología que se puede hallar no sólo entre los antropólogos, sino entre toda suerte de personas. Hemos intentado solamente hacer un análisis histórico —centrado en Africa, pero sería sin duda posible hacer generalizaciones a partir de Asia y de la América indiana— del razonamiento antropológico en su pretensión científica, a partir del hecho, para él central, que ha sido el colonialismo.

El nacimiento común del imperialismo colonial contemporáneo y de la antropología igualmente contemporánea puede situarse en la segunda mitad del siglo XIX. Trataremos de poner en evidencia la relación de la ideología imperialista, de la que la antropología no es sino uno de sus elementos, con la ideología colonial, y las razones por las cuales una investigación "sobre el terreno" se hacía necesaria y posible por la colonización de tipo imperialista.

Es cierto que la escuela que sucede al evolucionismo en los años 1930: el funcionalismo, ha estimado, de manera más o menos explícita en sus comienzos, que el fenómeno colonial quedaba fuera de sus investigaciones. Es el momento en que se buscan en el otro extremo del mundo, y antes de que sea demasiado tarde, sociedades "preservadas"; preservadas del hecho colonial. Poco a poco, y en la medida del doble desarrollo de este hecho y de las investigaciones (una investigación antropológica puede orientarse hoy hacia una comunidad rural o de otro tipo en Europa o en cualquier país del tercer mundo), se hace cada vez más difícil no tener en cuenta esta realidad esencial, que comienza a ser llamada por su nombre: el colonialismo como sistema mundial. Veremos a través de qué conceptos, de qué prácticas, la antropología moderna la ha aprehendido.

A continuación de estos análisis hacemos una exposición de lo que podría dudarse en denominar antropología del fin del siglo XVIII. Numerosos especialistas ven en el Siglo de las Luces (o más bien la generación de las Luces, 1760-1780) el período "antropológico" por excelencia, aquel en que se ha constituido la teoría general de las sociedades en términos mundiales. Es posible. Mas no debemos disimularnos la enorme distancia teórica que nos separa de los conceptos de ese siglo. Lo que es muy contemporáneo entre ellos, en

cambio, es la función histórica de esos conceptos, elaborados antes de la aparición del imperialismo contemporáneo, en lo que Sartre llama el "momento afortunado del pensamiento burgués".

En cuanto a nuestros conceptos, se sitúan con seguridad en un período que está "después" del colonialismo clásico, pero que se puede dudar en llamar el de la descolonización o del neocolonialismo, el de un socialismo moribundo o el de un colonialismo que "se adapta a las realidades del mundo moderno". Tal es, quizá, el significado de la pequeña divergencia entre Berque (1) y Jaulin (2). La lectura posible del mundo contemporáneo, como marcado por la reaparición de diversidades y especificidades culturales o como aplastado crecientemente por la expansión de la sociedad occidental, muestra que el "advenimiento del tercer mundo" está por lo menos cambiando de ambigüedad. Dentro de esta óptica, la antropología, incluso si trata de reconsiderarse y de reconsiderar su objeto, no es quizá ya el instrumento privilegiado de una comprensión de la mundialidad; discutida no solamente por el tercer mundo, sino por sus vecinos, acaso habrá de dejar su lugar a la sociología, la historia o la economía política. Quizá también a nuevos "Viajes filosóficos".

(1) *Dépossession du monde,* Le Seuil, 1964; *L'Orient second,* Le Seuil, 1970.
(2) *La Paix blanche,* Le Seuil, 1970.

PRIMERA PARTE

IMPERIALISMO COLONIAL Y ANTROPOLOGIA

LA CONCEPCION DE LAS SOCIEDADES NO OCCIDENTALES EN EL SIGLO XIX

Hacia la mitad del siglo XIX, el expansionismo europeo que ha llegado a su última fase comienza a contemplar las últimas "tierras desconocidas" como unas "tierras a conquistar". El "Far-West", el Oriente, son otros tantos lugares misteriosos que los ingenuos consideran con terror y los audaces como una golosina abierta a todos los heroísmos. Para Occidente son numerosas las riquezas a explotar, a utilizar y a valorizar. En cuanto a las "poblaciones" que las habitan, o mejor que no hacen sino ocuparlas de manera más o menos legítima y en todo caso ineficaz, la "civilización" no se preocupa. Las nuevas ciencias del hombre podrán al menos estudiarlas y clasificarlas, antes de que se las civilice.

Africa no escapa a la regla. El siglo XVIII, agonizante, ignoraba todo, o casi todo, del interior de Africa. Su saber sobre esta parte del mundo era doblemente superficial. No se conocían más que las costas africanas en torno a algunas factorías, y no consideraban de las costumbres africanas sino la rareza inmediata, el exotismo, transformado en seguida en superstición extraña.

En la encrucijada de los siglos XVIII y XIX, el viaje del inglés Mungo Park había jalonado el comienzo de los viajes "al interior de Africa". Pero no es sino poco antes de 1860 cuando se desarro-

llaron en ese continente las "exploraciones". La diferencia entre los viajeros ilustrados y los exploradores y conquistadores que van a constituir a partir de ahora las principales fuentes de documentos "etnográficos" no es solamente la que existiría entre una información incompleta y superficial y una masa imponente de nuevos documentos, que van desde el relato filosófico de Cook y Bougainville, hasta el reportaje de Stanley, sino también y sobre todo, una diferencia en la manera de aprehender las sociedades no occidentales.

El nuevo concepto de civilización.

La teoría del buen salvaje, heredada de la Edad Media y del Renacimiento, había concebido la vida salvaje como la vida natural, como la autenticidad y la excelencia moral. Había asociado también a este tema el de las riquezas tropicales adquiridas sin esfuerzo, sin la maldición del trabajo. Proyección fantasmagórica de una Europa destinada a la miseria y al trabajo. La ideología dominante continuaba pensando en el trabajo dentro de los términos tradicionales, bíblicos, de una necesidad vital, resultado del completo abandono impuesto por la Naturaleza o el Creador. El ideal clásico, del patricio, del noble o del monje, la ociosidad, no podía ser realizado sino por una minoría que había logrado liberarse de esta necesidad natural gracias a la explotación (1).

He aquí lo que escribió, sin embargo, a fines del Renacimiento el que pasó por precursor de la economía política, Antoine de Montchrestien: "El hombre ha nacido para vivir en continuo ejer-

(1) Ver Th. Veblen, *Théorie de la classe de loisir*, Gallimard, 1970. (Trad. cast., F. C. E., México, 1971.)

ciclo y ocupación." Y el trabajo no es el fruto de una necesidad de la cual debamos tratar de liberarnos por la contemplación, sino más bien el fin y la dicha del hombre: "La felicidad de los hombres, por hablar a nuestra manera, consiste principalmente en la riqueza, y la riqueza en el trabajo."

Este vuelco de la ideología dominante tardará dos siglos aún en cumplirse realmente, cuando la revolución industrial sea teorizada por la economía política clásica. Los fisiócratas, Adan Smith, Ricardo, seguirán de alguna manera las huellas de Montchrestien con su teoría del valor del trabajo, según la cual toda riqueza resulta del trabajo concebido como una dura relación con la naturaleza ingrata (si bien existen divergencias entre los fisiócratas y los economistas ingleses sobre la productividad de la naturaleza).

El ideal fisiócrata de una sociedad agraria productivista (encarnada en China) aparece paradójicamente en el momento en que Europa se transforma de agraria en industrial y se prepara para hacer caer todas las socidades agrarias dentro de su órbita. Y es la economía política inglesa la que será la verdadera teorización de la revolución industrial y "colonial". Si la teoría fisiocrática se situaba dentro de la ideología del buen salvaje, del mercantilismo y de una dominación precolonialista, la economía política inglesa va a entrañar una transformación completa de la visión de las sociedades no occidentales.

En lo sucesivo el tema de la dulce e indolente beatitud del salvaje es sustituido por un estereotipo que hará fortuna a todo lo largo de la era colonial: el de la "pereza" de los primitivos, debida a una naturaleza exuberante: "Si el suelo es

inmensamente rico, situado en un clima cálido, y con abundancia de agua natural, la producción de la tierra será casi espontánea: todo ello hará que sus habitantes sean perezosos. La pereza es el obstáculo más grande para el trabajo y para la industria. Las manufacturas no florecerán nunca aquí... En los climas menos favorecidos por la naturaleza, y donde el suelo produce solamente para aquellos que trabajan, y en proporción al esfuerzo de cada uno, es donde nosotros podemos alcanzar las grandes multitudes."

Este texto se debe a James Stewart, en su **Inquiry into the Principles of Political Economy** (1770), el precursor directo de Adam Smith, presentado por Marx como "el primer inglés que haya tratado en su conjunto el sistema de la economía burguesa".

Ni Stewart, ni Adam Smith, ni Ricardo han analizado, propiamente hablando, las sociedades no occidentales. Las sociedades salvajes, los comienzos no son, para Adam Smith, sino el punto cero que permite fundar la teoría del valor-trabajo; para Ricardo no son sino el punto que permite relacionar su sistema con una naturaleza intemporal, suprahistórica: el sistema capitalista es presentado así como un sistema natural por encima de una historia inesencial. Será necesario esperar los años 1860-1880, cuando las tesis fundamentales de la economía política clásica habrán alcanzado la "opinión pùblica" (burguesa), cuando el capitalismo habrá pasado a la fase del imperialismo, para que veamos constituida la primera tipología general de las sociedades no occidentales en función de esta problemática. Partiendo de la ecuación civilización igual a trabajo, entendida en el sentido restringido (o moderno) de la producción

mercantil diferenciada en función del lucro individual, la antropología evolucionista de fin del siglo XIX identificará la civilización con el Occidente industrial y trazará una tipología de las sociedades en función de su nivel tecnológico.

Veremos después las principales características de esta antropología. Analizaremos en primer lugar cómo los pioneros del nuevo imperialismo, los explotadores, se han identificado con la "civilización" y por decir así la han impuesto de hecho.

Los exploradores y la "civilización".

Cuando decíamos que el siglo XIX señalaba la aparición de una nueva actitud de la Europa "civilizada" frente a las sociedades que quedaban fuera de su órbita, nosotros no debemos sin embargo exagerar el alcance de esta "novedad", pues el expansionismo europeo data nada menos que del Renacimiento. No obstante, sus violencias, sus destrucciones se habían operado con una tal ingenua espontaneidad, una tal mezcla de admiración beata ante las realizaciones de algunos salvajes (Cortés y los Aztecas) y de menosprecio etnocéntrico hacia los otros en general, que es muy difícil encontrar una "teoria" real de las sociedades no occidentales, de la expansión europea durante la fase precolonial o, si se prefiere, mercantilista. Por supuesto, los conquistadores se identitificaban con Europa; pero de ¿qué Europa se trataba? Europa "no salía de su asombro" y no había comprendido aún lo que sucedía.

Hacia la mitad del siglo XIX, la Europa de que se trata es esta sociedad que está en pleno cambio y que trata de pensar este cambio (no olvidemos que el concepto de feudalismo en el sen-

tido moderno no ha sido forjado sino al final del feudalismo europeo, por Montesquieu, por ejemplo). Esta sociedad cree descubrir un nuevo sentido de la historicidad concebida como voluntad nacional y prometeica, como muestra la interpretación de la Revolución francesa por Hegel. En resumen, el proselitismo etnocéntrico quiere considerarse a sí mismo basado en la Razón histórica.

No obstante, antes de la última etapa de su fagocitosis, Europa duda un poco. Experimenta la necesidad de tomar aliento. Primero la ideología de las Luces, al final del siglo XVIII, ha dado nacimiento a un nuevo liberalismo. El movimiento antiesclavista alcanza su apogeo en los años 1840. Con la extensión de las ideas de Granville Sharp y de Wilbeforce, la esclavitud es abolida en las colonias inglesas en 1834, en las colonias francesas en 1848. Los gobiernos vacilan en "introducir la civilización" en zonas interiores de Africa. También los primeros en aventurarse en esas tierras desconocidas (Barth, Stanley, Livingstone, de 1850 a 1880) son considerados a la vez como héroes y como aventureros exaltados.

¿Cuáles son las características de esas exploraciones que, a partir de 1850, surcan Africa? ¿Qué es lo que distingue a los exploradores de los viejos ilustrados? Ante todo, al aventurarse en el interior, no conciben ya su desplazamiento como una simple excursión en que se busca una convivencia con los salvajes con objeto de lograr una formación "filosófica" individual (como aquellos miembros de las profesiones liberales del final del siglo XVIII). Lo conciben como una expedición, con armas e impedimentos, que debe abrir Africa a la ciencia y en su caso a la industria. La distinción entre estos dos elementos es evidentemente muy delicada. La Sociedad Etnológica de París se ha creado en 1839, la Ethnological Society de Londres en 1843. Pero Stanley se verá pronto "comprado" por Leopoldo II de Bélgica, que le concedió el título de presidente del Comité de estudios del Alto Congo, tras la Conferencia de Bruselas, que señala el comienzo del reparto de Africa (1876).

En todo caso, incluso si los exploradores no tienen el apoyo de los gobiernos europeos y si sus empresas son "privadas", éstos se consideran esencialmente como los representantes, los portavoces de la "civilización" y, en tanto que tales, consideran que tienen unos derechos y unos deberes específicos. Es lo que un historiador inglés, Cairns (1), ha denominado "la autoidentificación" de los exploradores con la civilización. El viajero ilustrado contemplaba en las sociedades salvajes una mezcla de naturaleza (naturaleza humana, buen sentido, "luces innatas") y de cultura pervertida y pervertidora (supersticiones) que había conocido en Europa. El explorador cree encontrarse, en tanto que "civilizado", con un tipo de sociedad fundamentalmente distinta de la sociedad civilizada.

Así, Stanley trata sin cesar, en el curso de sus peregrinaciones, de construir la imagen del Blanco poderoso, dominador de los problemas, inquebrantable, gran señor de alguna manera. Al contar con un humor lleno de suficiencia, los ametrallamientos y las aventuras de los reyezuelos pretenciosos que ha obligado a ponerse en su lugar rápidamente, imperturbable ante las dificultades como ante los éxitos ("¿El doctor Livingstone, supongo?"), Stanley es un Blanco, un "civilizado".

Pero si una actitud tal tiene alguna posibilidad

(1) Cairns, *Prelude to imperialism*, 1966.

de ser eficaz y de conseguir su objetivo, es porque el africano es sensible exclusivamente a lo que le es impuesto: la fuerza. Otro gran explorador, Burton, el que descubrió los Grandes Lagos del este africano, declara que el africano "considera un favor como una prueba de la debilidad de su benefactor y de su propia fuerza", y que "la blandura y la tolerancia son los puntos vulnerables de la política civilizada, porque estimulaban el ataque al dejar suponer miedo y debilidad" (1).

Los misioneros fueron muy a menudo en esta época los pioneros de la exploración y de la expansión europeas en su aspecto "espiritual". Eran conscientes la mayoría de las veces de los lazos entre "evangelización" y colonización, apenas concebian tales relaciones desde el punto de vista de culpabilidad. Muy al contrario. Livingstone, misionero al mismo tiempo que uno de los grandes exploradores, poseía una fe absoluta en la "civilización", no concibiendo que la evangelización se pudiera separar de la distribución de las maravillas de la técnica y de la industria: "Se practican hoy operaciones quirúrgicas sin dificultad, se obtiene el fuego instantáneamente y es probable que antes de mucho tiempo quememos agua en lugar de fuego. La inteligencia se comunica instantáneamente, y los viajeros son transportados por mar y tierra con una rapidez que nuestros antepasados no podrían comprender y que los africanos consideran ahora como fabulosa". **(Private Journals.)** En sus instrucciones a otro misionero, la verdadera religión y la técnica hacen buena pareja: "Nosotros venimos a ellos en tanto que miembros de una raza superior y servidores de un gobierno que desea elevar las partes más degradadas

(1) *The Lake regions of Central Africa,* 1860.

de la familia humana. Somos miembros de una religión santa y dulce y podemos, por medio de una conducta consecuente y unos esfuerzos sabios y pacientes, convertirnos en los precursores de la paz para una raza todavía trastornada y aplastada."

Empero, el problema que se plantea a todos los misioneros es saber a qué conceder prioridad: a la industria o a la religión. Las respuestas varían según los individuos. Para Livingstone, separar ambas sería un error. Las dos se prestan mutuo apoyo: el cristianismo introduce los gérmenes de "racionalismo", que permitirá más tarde a los indígenas utilizar los bienes materiales producidos por la civilización "cristiana". Lo mismo piensa otro misionero, el R. P. Pruen, que en **The Arab and the African,** 1891, dice: "el africano cristiano abrazará la civilización mucho más fácilmente y más naturalmente que el pagano. Intentar civilizar al africano antes de convertirlo es, me parece, poner la carreta delante de los bueyes".

Los actos y las palabras de los misioneros de la época son una de las manifestaciones privilegiadas de este expansionismo lleno de buena conciencia que se llama hoy etnocentrismo. Sin embargo, su actitud con respecto a Africa, y más generalmente a las sociedades "paganas", conduce a una ideología específica, "el humanitarismo". El explorador humanitario, cuyo tipo es Livingstone, no tiene por objetivo explícito modelar las sociedades africanas a imagen de la Europa industrial. Y aún menos concibe el comercio en términos exclusivamente económicos: el comercio tiene para él un contenido más ético que económico. Mejor que hablar, como los evolucionistas, de sociedades "atrasadas", más bien que "civilizarlas", se trata

de "aliviarlas" de la miseria física y moral que les oprime, de "mejorar" su condición. Los africanos tienen más de niños que de brutos primitivos y los gobiernos deben comprender que lo que ellos necesitan es sobre todo protección.

La autoidentificación de los exploradores con la civilización no es, en la práctica, sino el aspecto psicológico de una problemática central: la nueva relación de Occidente con lo que conocemos hoy por tercer mundo. Esa relación no se expresa ya a través de la mediación de la razón natural y universal, como en el siglo XVIII, sino por medio de una teoría de la historia de la cual Occidente sería el resultado único y la toma de conciencia.

EL NACIMIENTO DE LA ANTROPOLOGIA POSITIVISTA Y EL IMPERIALISMO COLONIAL

Después de un período de eclipse bastante largo (toda la primera mitad del siglo XIX), hacia 1860 la reflexión propiamente antropológica toma un nuevo rumbo, e incluso su verdadero rumbo si lo entendemos en su sentido actual. De 1860 a 1880 aparecen las grandes obras de la escuela evolucionista: **Das Mutterrecht,** de Bechofen, y **Ancient Law,** de Maine, en 1861; **Researches into the Early History of Mankind,** de Tylor, en 1865; seguido, en 1871, de **Primitive Society; Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family,** de Morgan, en 1869; seguido, en 1877, de **Ancient Society.**

En algunos años están lanzadas las bases de lo que podríamos llamar la antropología preclásica (1). Esos años señalan también el comienzo

(1) Dentro de esta masa teórica nueva que, como veremos, comprende en una gran medida una problemática común, sería necesario distinguir los antropólogos victorianos propiamente dichos: Maine, Tylor, Lubbock, etcétera, que son explícitamente imperialistas. En el americano Morgan, por ejemplo, eso se percibe con un cierto escepticismo crítico, no con respecto a la civilización en sí, sino de la civilización establecida, es decir, de la civilización burguesa victoriana del fin de siglo XIX. La virtualidad crítica que se encuentra algunas veces en Morgan está desarrollada por Engels en *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado,* escrito a partir del material empírico y teórico suministrado por Morgan.

de la colonización contemporánea, de **la** colonización si tomamos aquí también el término en su acepción actual. Una tal concordancia no explica seguramente nada, y es eso precisamente lo que es necesario explicar. Si ella no podría ser el fruto de un puro azar, hay varias maneras de explicarlo. Trataremos más adelante de plantear algunos jalones. En todo caso, casi no hay duda de que ha existido en esta época un cierto acuerdo entre la ideología colonialista y la ideología implícita de la nueva antropología.

La razón histórica y la colonización.

Toda teoría del hombre supone en tanto que tal un elemento unificado del cual ella sería la teoría: el hombre. La antropología que llamaremos positivista o "victoriana" no falta más a esta regla que el pensamiento de las Luces; y su concepción de base es la unidad del hombre en sociedad. Morgan, en su **Ancient Society,** afirma desde las primeras páginas "la unidad de origen de la humanidad, la similitud de las necesidades humanas en el mismo estadio de ascenso y la uniformidad de las operaciones del espíritu humano en unas condiciones sociales idénticas". El problema fundamental que se nos plantea puede ser formulado así: ¿cómo una afirmación de esta índole, repetida por todos los evolucionistas y por muchos imperialistas, es conciliable con la concepción corriente sobre los pueblos "primitivos", con las afirmaciones despreciativas y las prácticas a menudo destructivas que son la regla a ese respecto?

En el evolucionismo, de ahora en adelante, la razón humana no es aprehendible más que a través de la mediación de la Razón histórica. La racionalidad de las prácticas humanas no puede captarse sino en su referencia con la Historia como medio homogéneo en general del hombre. Es evidente que hay grandes diferencias entre el concepto de Historia tal como está elaborado por Comte, Spencer, Marx, etc. Pero siempre supone una unidad del hombre, quedando vinculada la diversidad a una situación histórica determinada. Las sociedades están alineadas según un continuo homogéneo, y único, jalonado por cortes pertinentes: los "estadios de avance". Sin duda semejante concepto de la Historia nos es tan familiar que parece evidente. Acaso para comprenderlo en toda su amplitud sería mejor plantearlo junto a problemáticas que no lo suponen apenas, como la ideología de las Luces y el relativismo cultural americano.

Comoquiera que sea, con la noción de estadio histórico o estadio de evolución, tenemos la noción clave del evolucionismo unilineal. Los hombres forman por su reunión en unas circunstancias y en un medio determinados, por las prácticas que de ellos resultan, unos conjuntos económicos, sociales y culturales determinados. Citaremos la célebre definición de la cultura de Tylor: "El término cultura o civilización, tomado en su sentido etnográfico más amplio, designa un todo complejo que comprende a la vez las ciencias, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y otras facultades y hábitos adquiridos por el hombre en el estado social" (1).

Es verdad que el siglo XVIII habría podido dar una definición como ésta de la cultura o de la sociedad. Pero cuando la teoría de las Luces veía en tales conjuntos ("sociedades") unas maneras determinadas de combinar "ideas" (naturaleza y

(1) Tylor, *La Civilisation primitive*

cultura), la nueva antropología vio en ellos sobre todo unas relaciones de producción materiales, y toda sociedad real se ve reducida, en un determinado momento, a un estadio de evolución técnico-económico. Que la ideología del progreso sea común al pensamiento del siglo XVIII en general (Rousseau es un caso aparte) es ciertamente importante, pero resulta también esencial que el progreso no sea ya el descubrimiento progresivo de las Luces, de la razón natural, ocultas por la perversión de los sacerdotes y de los hombres políticos, sino la producción de bienes materiales cada vez más "perfeccionados" y las relaciones sociales cada vez más complejas, a través de etapas largas y laboriosas: paso de la brutalidad animal al salvajismo, del salvajismo a la barbarie, de la barbarie a la civilización. En el tiempo de la "revolución industrial", el "criterio de avance" en la escala de la evolución es esencialmente tecnológico. El principio de la unidad del género humano se funda ante todo en la universalidad del conocimiento técnico: "un principio común de inteligencia puede encontrarse en el salvaje, el bárbaro y el hombre civilizado. En virtud de ello la humanidad ha sido capaz de producir en condiciones semejantes los mismos instrumentos y utensilios, los mismos inventos, y construir instituciones semejantes a partir de los mismos gérmenes de pensamiento originales. Hay algo verdaderamente impresionante en un principio que ha dado poco a poco la civilización por una aplicación asidua a partir de humildes comienzos. De la punta de la flecha, que expresa el pensamiento en el cerebro del salvaje, a la punta en mineral de hierro que expresa el más alto grado de inteligencia del bárbaro, y, finalmente, al ferrocarril, que puede ser llamado el triunfo de la civilización" **(Ancient Society).**

El "crecimiento", el progreso se expresan también en todos los aspectos de la vida social. Las grandes divisiones de la obra de Morgan son las siguientes: "Crecimiento de la inteligencia por los inventos y descubrimientos", "crecimiento de la idea de gobierno", "crecimiento de la idea de la familia", "crecimiento de la idea de propiedad". Así todo conjunto, todo grupo humano diferenciado puede ser considerado como sociedad en tanto que produce sus condiciones de vida material e intelectual y puede ser clasificado en una escala social única, en tanto que sus producciones pertenecen todas al mismo estadio (salvo excepciones de las cuales hablaremos). En lo que a la evolución unilineal se refiere, Morgan es muy claro: "El salvajismo ha precedido a la barbarie en todas las tribus de la humanidad; y la barbarie, como ya sabemos, ha precedido a la civilización. La historia de la raza humana es una en sus fuentes, una en su experiencia, una en su progreso." Asimismo, Tylor, en su **Civilisation primitive,** dice: "No tardamos en reconocer en el desarrollo de la civilización una uniformidad casi constante que puede ser mirada como el efecto uniforme de causas uniformes, por un lado, y por otro, la correspondencia de diferentes grados de civilización en unos períodos de desarrollo o de evolución de los cuales cada uno es el producto de una época anterior y le corresponde el papepl de preparar la época futura."

Así el evolucionismo del siglo XIX se presenta como el reconocimiento pleno de una racionalidad de las prácticas y de las creencias de las sociedades salvajes. Donde el siglo XVIII no había visto fre-

cuentemente sino "supersticiones", en todo lo que difería de las prácticas y de las creencias de Europa, la nueva antropolgía reconece "costumbres" cuyo sentido puede ser comprendido a partir de unas relaciones mutuas y, más tarde, de la relación con conjuntos culturales más vastos que son precisamente los estadios de la evolución. Lubbock, en **Les Origines de la Civilisation,** muestra el punto de ruptura con el etnocentrismo ingenuo del siglo XVIII: "Había pensado primero titular este capítulo las "Supersticiones" en lugar de la "Religión" de los salvajes. He preferido este último título, en parte porque muchas ideas supersticiosas se transforman gradualmente en concepciones más elevadas y también porque me repugnaba condenar unas creencias honestas, por imperfectas y absurdas que pudieran ser."

Tylor también es claro: "Frecuentemente lo que llamamos superstición no es otra cosa que la supervivencia de unas ideas pertenecientes a una sociedad desaparecida." Si las costumbres diferentes y aparentemente "absurdas" no son sino costumbres rebasadas, supervivencias de un estado anterior, ¿qué son exactamente las supervivencias?

"Las costumbres carentes de sentido (con relación al estado actual de una sociedad) son supervivencias, han tenido un sentido práctico, al menos el carácter de una ceremonia, y han acabado por no ser más que absurdas observancias, porque han sido transportadas a un nuevo estado social en que su significación primitiva se ha perdido totalmente... Sólo al recurrir a una significación perdida de tal o cual uso llegamos a explicar unas costumbres en cuyo sentido no se podría penetrar de otra manera y que habíamos tomado por puros actos de locura espontánea." Esta "manera de recurrir a

unas explicaciones sacadas de la necedad humana —añade maliciosamente Tylor— pareçe haber estado muy de moda en la época de la Revolución francesa."

La superioridad del análisis positivista no parece, pues, tener duda: sólo él es comprensión verdadera. Descubre unas "significaciones perdidas" allí donde no habíamos visto sino "tonterías" y "supersticiones". Sin embargo, presenta un aspecto que podría asimismo volverse contra el reconocimiento de una "racionalidad" propia de las creencias salvajes.

En el siglo XVIII, los clérigos parecían detentar un saber escondido, pero real. La aberración de sus prácticas, o más bien de las prácticas que obligan a seguir a su rebaño, se funda en la mala fe, en una perversidad ilustrada, que escondía su saber tras aquellas prácticas "absurdas" y acertaba (casi) a despojar a los indígenas de su buen sentido. Para los positivistas, los sacerdotes (convertidos ya en "hechiceros") lo son de buena fe, afectan saber, pero desgraciadamente no saben nada, o poco les falta: "La magia no tiene su origen en el fraude y ha sido practicada raramente como una pura impostura. El hechicero aprende de buena fe, en general, una profesión que cree digna de veneración, y continúa añadiendo más o menos fe a lo que enseña. Víctima del engaño y al mismo tiempo engañado, asocia la energía de un creyente a la astucia de un hipócrita. Si las ciencias ocultas no hubieran sido imaginadas nada más que para engañar, habrían bastado puros absurdos, mientras que nosotros encontramos en ellas una seudociencia sistemáticamente elaborada. Es, en suma, un sincero, aunque falso, sistema de filosofía que se ha desarrollado en el espíritu humano, por un procedi-

miento que no podemos aún, en gran parte, captar y que debe tener, desde luego, su fundamento en la constitución intelectual del hombre" (Tylor).

En una concepción semejante desaparece la racionalidad innata de todo individuo (el "buen sentido"), la posibilidad de comprender sus prácticas y sus creencias cuando no se deja arrastrar por el juego de los sacerdotes, dando lugar a una opacidad profunda de la inteligencia y del lenguaje de los primitivos por sí mismos. En cambio esta opacidad, este carácter autónomo y sistemático del lenguaje, es la condición misma de la inteligibilidad del "mito" para la teoría antropológica. El sentido del mito no podría reducirse al propuesto por los teóricos de las Luces, que le limitaría a un moralismo chato e ingenuo o a un saber oculto y codificado. Las leyes del mito no son otras que las del lenguaje y de la imaginación que tampoco está "desenfrenada" aunque pueda pensarse así, sino que constituye un sistema lógico y significativo.

El sentido de sus prácticas ya no existe para los "indígenas", incluyendo a sus hechiceros, a causa de "la influencia tiránica ejercida en el origen por el lenguaje sobre el espíritu humano" (Tylor). En el único saber positivo, el lenguaje es translúcido para la inteligencia y se anula en ella. Sólo la teoría antropológica es un saber del contenido racional de los mitos, y más generalmente de las culturas no occidentales. Y es verdaderamente, por así decir, el fruto de una "coyuntura histórica y epistomológica" excepcional: "Existe una suerte de frontera más acá de la cual se puede simpatizar con el mito; más allá de la cual hay que situarse para estudiarlo. Tenemos la gran fortuna de vivir

cerca de esta línea fronteriza y la podemos pasar y traspasar a nuestra voluntad" (1) (Tylor).

En un sentido estricto sólo es "racional" la teoría antropológica de la cultura primitiva y no la cultura primitiva misma. La racionalidad de esta última no es sino una racionalidad conferida, y nunca por sí. La ciencia se ha hecho posible gracias a esta separación entre lo que el mito dice y lo que es. Pero para hablar con rigor, el mito no sabe nada. De alguna manera, la racionalidad de la cultura indígena se disuelve en la práctica racionalizante de la antropología, que se sitúa en el interior de la concepción positivista de la ciencia como único tipo de saber. Y en el momento mismo en que ésta comprende el mito, destruye el sentido inmediato, "vívido", que creía poseer y lo pone ante ella como objeto pasivo e inerte que no se comprende a sí mismo, y sufre el asalto victorioso del análisis. La religión, el mito, la "metafísica", que constituyen la cultura primitiva son a la vez negadas y conservadas por la teoría. Por ello Tylor, al tiempo que intenta comprender las prácticas primitivas, no deja de considerarlas como la cima de la aberración y del absurdo.

Así la antropología preclásica, arrrancando de la homogeneidad de la historia y de la unidad del hombre, concluyó, por su concepción limitada y etnocéntrica del saber, por establecer una ruptura entre cultura indígena (comprendiendo en ella las supervivencias "precientíficas" de la cultura occidental) y saber científico, del que la nueva antropología es una rama esencial.

(1) Primer bosquejo de la dialéctica del «fuera» y del «dentro» que encontraremos más tarde en Malinowski y en Lévi-Strauss cuando describan las condiciones del análisis antropológico.

En tanto que supervivencia, en tanto que racionalidades muertas, las culturas primitivas se eliminan teóricamente en el análisis. Debe abolirse prácticamente, realmente en la vida efectiva. Ellas deben ser eliminadas y eso, nos dice Tylor, "a causa de su relación con las fases inferiores de la historia intelectual del mundo". Se comprende entonces que pueda hablar de "la influencia que la etnografía ejerce sobre las condiciones intelectuales de las sociedades modernas": es una disciplina crítica, una suerte de barandilla de la civilización "científica", elemento importante en la empresa positivista de reducción de toda realidad social a lo que se cree que es la racionalidad científica.

Reducción no solamente teórica, sino práctica; una vez "comprendida" por el análisis, la cultura primitiva debe desaparecer. He aquí el "lenguaje franco" de un ideólogo de segunda fila, pero bastante característico de la época (1): "En toda sociedad existe el elemento costumbrista, el elemento de los hábitos y de las tradiciones, de la técnica de adaptación al medio; sería posible, quizá, emplear para este elemento un término particular, el de cultura, por ejemplo... Este elemento asimila por completo las sociedades humanas a las sociedades de los animales inferiores, no solamente a las cercanas al hombre por el tipo morfológico, sino a aquellas de un tipo totalmente diferente, como los invertebrados; este elemento se opone al progreso y tiende a inmovilizar toda forma social. Es el elemento antropológico de toda civilización, el residuo del pasado de la sociedad..." De donde nace la necesidad de una intervención

(1) Lavrov, *L'Idée du progrés dans l'anthropologie*, 1873.

de la civilización. "transformando las sociedades costumbristas en el sentido de la verdad científica y de la justicia", pues "la religión dogmática no podía servir de intermediaria al progreso hasta el advenimiento de la ciencia. La crítica científica no admite creencias al lado de ella en las esferas en que se establece".

Jacques Berque escribía en **L'Orient second** que la morfología y la tipología son los dos polos mayores de la reducción occidental de las otras culturas. Estas caracterizan en todo caso admirablemente el reduccionismo evolucionista de la época. Una cierta reducción de la diversidad a la unidad, del saber a la ciencia.

La colonización "científica".

La determinación de las características del colonialismo moderno es evidentemente un problema complejo, incluso al nivel de las "infraestructuras". ¿Data del Renacimiento el momento en el que comienza la "acumulación primitiva" del capital occidental y la voluntad de encontrar mercados previos en el "tercer mundo"? (Rosa Luxemburgo). ¿Se remonta "solamente" a la fase imperialista del capitalismo industrial y financiero de fin del siglo XIX al no ser, en suma, las colonizaciones del XVI al XVIII, sino unos "precolonialismos"? (Lenin). Es concebible que se pueda dudar en abordar de frente tal problema. Nosotros trataremos solamente de analizar aquí la especificidad del colonialismo contemporáneo (fin del siglo XIX) tal como se presenta en su propia ideología.

Como sucede aún frecuentemente en nuestros días la ideología del colonialismo es un mesianismo moralizante y "cientifizante". En el Renaci

miento, se asociaba la propaganda del Dios verdadero y "como contrapartida" la conquista del oro. En el siglo XIX, se asocia la aportación de la civilización y, "como contrapartida", la valoración de los "recursos inexplotados". De todas formas la colonización es ahora un problema de técnica y de ciencia. Los postulados se han visto emplazados a mayor altura. Una vez planteados, todo lo demás se encadena. "Pretender que hay tribus salvajes —nos dice Tylor— a las que una civilización sensata no llegaría a elevar por encima de su condición, es una afirmación que ningún moralista podría sostener; de otra parte, del conjunto de los testimonios se desprende que el hombre civilizado es en todo no solamente más juicioso y más hábil que el salvaje, sino también mejor y más dichoso." Es inútil epilogar sobre el derrumbamiento de la ideología del buen salvaje y sobre las críticas actuales de la superioridad "en todo" de la sociedad civilizada o industrial. Continuemos el razonamiento.

Si la mayor parte de las sociedades cuentan con costumbres que no son más que "supervivencias", la sociedad salvaje en su conjunto presenta más ampliamente todas las apariencias de una supervivencia hoy por completo aberrante e inaceptable; de un fragmento del pasado acarreado por la historia. Los salvajes son "nuestros antepasados contemporáneos". Pero la reducción práctica de esta diversidad calificada de inferioridad se hará sin "daños". Del mismo modo que la teoría abolía y conservaba la cultura primitiva, el paso a la vida civilizada anula y conserva lo que hay de "positivo" en la vida primitiva: esta última es abolida en la destrucción por la colonización de todas las prácticas "aberrantes"; conservada en la medida en que la sociedad colonizadora ha pasado por los

mismos estadios que la sociedad colonizada y se presenta como su verdad constituyéndola como uno de sus momentos pasados. La colonización contemporánea es la práctica de una sociedad que conserva, que es la verdad histórica.

Tal es el sentido que parece tomar la tesis de la unidad del hombre cuando arroja por la borda las diferencias con excesivo apresuramiento. ¿No es acaso la teoría victoriana la primera tentativa sistemática para superar el etnocentrismo inmediato que caracteriza toda sociedad humana? Es posible. En todo caso, esto no ha roto el marco cultural propio de la sociedad occidental. El contenido etnocéntrico ha ahogado desde el principio la pretensión relativista.

En todo ello han jugado más decisivamente su papel la ideología o la sistemática evolucionista que la antropología **stricto sensu,** en el sentido contemporáneo de investigación sobre el terreno y descripción monográfica. ¿Dónde se sitúa la antropología?

Como la colonización "científica" es una práctica nueva, y no adquiere todo su sentido sino en el interior de la "colonización científica". Tiene por objeto o bien la descripción de las condiciones indígenas de existencia anteriores a la colonización, que deben ser descritas antes de ser destruidas, o bien la descripción de las condiciones de existencia indígenas creadas por la colonización (quedando constituido entonces su campo por el "cambio social" y la "aculturación").

Hemos visto el derecho y el deber que tiene Europa de "abrir Africa a la civilización", al "comercio internacional" (de hecho al europeo), etc. Es, pues, en el interior de esos elementos donde deben situarse los estudios antropológicos y se si-

tuan de hecho hace largo tiempo, porque es raro que estos "elementos" sean puestos en duda. Inversamente, la ciencia antropológica provee al colonialismo de una coartada de primer orden. Si el colonialismo es violencia, destrucción, es violencia "racional", esto es, legítima y necesaria. Si la historia ha conocido todo tipo de "colonizaciones" (fenicia, griega, etc.), la especificidad de la colonización contemporánea no es exactamente el hecho de una sociedad que se cree superior, sino el hecho de una sociedad que cree fundamentar su superioridad en la ciencia, y especialmente la ciencia social. El célebre teórico del imperialismo francés de finales del siglo XIX, Leroi-Beaulieu, pretende estudiar en su libro **De la Colonisation chez les peuples modernes** no el aspecto "estético y heroico" de la colonización, sino su aspecto de "hecho social experimental"; de ahí la movilización de todos los recursos de la historia, de la sociología, de la demografía, de la economía política, etc.

En efecto, si en todos los tiempos se ha colonizado, sólo en nuestros días se estudian científicamente los pueblos que se colonizan y se coloniza científicamente. Los breves párrafos de César sobre los salvajes de las Galias o de Tácito sobre los de Germania eran muy insuficientes. ¿Qué suponen frente a las nuevas ciencias "arqueológicas", "etnográficas", "antropológicas"? "El estudio de la vida salvaje tiene una importancia muy particular para nosotros los ingleses, ciudadanos de un gran imperio que posee, en todos los rincones del mundo, colonias cuyos habitantes indígenas presentan todos los grados de civilización", nos dice el antropólogo Lubbock, quien cita en seguida a uno de sus colegas que trabaja "sobre el terreno", Hunter: "Hemos estudiado las poblaciones de las

tierras bajas como ningún conquistador ha estudiado o comprendido jamás a una raza conquistada. Conocemos su historia, sus costumbres, sus necesidades, sus debilidades, incluso sus prejuicios; este conocimiento íntimo nos facilita la base de esas indicaciones políticas que, bajo el título de previsión administrativa, de reformas en su momento, dan satisfacción a la opinión pública."

Lujo y elegancia de la colonización, la antropología podría, pues, por otra parte, consagrarse a tareas más concretas mediante las cuales será una "antropología aplicada" o "práctica" poniendo todos sus recursos al servicio de las "poblaciones" (si bien la referencia a la "opinión pública" haga pensar considerablemente en un oportunismo para uso metropolitano). En todo caso, el momento de la "certeza en sí" de Occidente es también el de la certeza en sí de la práctica antropológica, de la "buena conciencia etnográfica".

Exotismo, colonialismo y antropología.

Resumamos los análisis precedentes. Hemos tratado de definir algunas de las características del saber antropológico de la segunda parte del siglo XIX y más generalmente de la ideología dominante en que se situaba, y que la diferenciaba, por ejemplo, de la antropología implícita de las Luces o de la antropología clásica de 1930. La identificación de los "exploradores" y de los "antropólogos de gabinete" con la "civilización" victoriana ya no es, a partir de entonces, el fruto de un etnocentrismo ingenuo, sino el aspecto psicológico de una situación ideológica en que el análisis pretende disolver la diversidad como despliegue a tirones, contrariado a veces, pero unilineal de la

historia. En esta época, el análisis histórico, el análisis sociológico, el análisis mitológico y el análisis propiamente antropológico no están todavía muy diferenciados unos de otros. En particular es solamente con ocasión de las primeras investigaciones sobre el terreno cómo la antropología se constituirá en tanto que práctica autónoma. Tal práctica presupone el colonialismo contemporáneo, pero veremos cómo, mediante un cierto distanciamiento y una onda de retorno, dará lugar a una transformación relativa de la ideología colonial.

¿Qué era, pues, el "espíritu victoriano"? ¿En qué consistía la "visión imperial" del mundo por las metrópolis? Es evidente que en la constitución de esta visión, la antropología o las nuevas "ciencias sociales" no han jugado otro papel que el de toda superestructura. Pero en todo caso no únicamente el simple papel de justificación de la expansión económica occidental. El colonialismo no es sólo expansión y dominación económica, sino también dominación y etnocentrismo culturales. El colonialismo supone la creencia en una sola cultura, y por consiguiente la transformación del expansionismo occidental en colonialismo supone de alguna manera la constitución de las "ciencias sociales". Como dice Jacques Berque, uno de los que han comprendido quizá mejor las potencialidades de la descolonización y por consiguiente la naturaleza del colonialismo moribundo: "El imperialismo imponía al mundo una forma de conciencia al mismo tiempo que una forma de gestión" (1).

A la visión imperial está ligada la negativa a reconocer a las sociedades no occidentales una interioridad real, una interioridad que no sea percibida como pasividad u hostilidad. El lirismo de la conquista (Kipling, Cecil Rhodes) expresa la misma repulsa: en la dominación no considera sino únicamente su derecho, sus propias sensaciones. Es verdad que la visión imperial no es negación pura y simple de la otra. Tras las largas consideraciones sobre la expansión mundial de la civilización vienen, llenas de "encanto", aquellas sobre la maravillosa variedad del mundo, sus matizados perfumes (Loti); en resumen, sobre el exotismo colonial. La diversidad del mundo es sabrosa para el colonialismo 1900. Esta diversidad que la civilización pretende querer destruir "por razones científicas", y que, en todo caso, el capitalismo destruye por "razones económicas", se conserva ilusoria y míticamente en la conciencia imperial. Tal es la función del exotismo, de la pluralidad ilusoria, en el seno del monismo colonial. "Porque es poco explotar a otro. Es necesario saborearlo en tanto que tal... La inspiración exótica y la curiosidad científica son la doble compensación del imperialismo" (Berque). Curiosidad de un tipo bien determinado, ya que para ella "la religión se convierte en superstición, el derecho en costumbre y el arte en folklore".

Apenas importa entonces la naturaleza de las sociedades escudriñadas, contempladas; no interesa que el "indígena" sea el heredero de viejas civilizaciones relativamente conocidas ya de Europa. Las sociedades "indígenas", "tropicales", cuya "grandeza" y "esplendor" pasados son a veces reconocidos con complacencia no existen ya sino para el centro; ultramar sólo existe para la metrópoli.

(1) *Dépossession du Monde.*

LA GESTION IMPERIALISTA Y EL NACIMIENTO DE LA ANTROPOLOGIA CLASICA EN EL COMIENZO DEL SIGLO XX

La asimilación constituye el fin de la colonización en la perspectiva evolucionista. Lo que no quiere decir que el imperialismo, entendido como dominación jurídica o política **stricto sensu,** se conciba como definitivo. El estereotipo del "Negro, hombre-niño", bastante impreciso para permitir todas las conclusiones, puede suministrar las "bases" de una suerte de doctrina de la "autonomía interna", o bien de la independencia a más o menos largo plazo, cuando las sociedades dominadas pasen de la infancia al estado adulto. Sin embargo, es preciso distinguir el nivel de los medios, que está constituido precisamente por la dominación política y económica, y el de los fines, que sigue siendo el de la entrada de todas las sociedades no occidentales en la órbita de la civilización.

Existen ciertamente variantes: el imperialismo inglés no es el imperialismo francés. Pero les diferencian menos los fines últimos de la colonización que los medios jurídicos para llegar a ella. Si el asimilacionismo francés es más directo en su lenguaje etnocéntrico, no persigue, sin embargo, una política fundamentalmente diferente del pragmatismo británico. Después del período eufórico de 1880, que ve a los ideólogos alabar los méritos de la civilización en expansión por todas partes,

esos dos imperialismos van a encontrar un cierto número de dificultades. Se adopta una actitud de desilusión ante la resistencia de los colonizados. El entusiasmo de la conquista deja lugar al realismo de la gestión (1). Más tarde se afirma la necesidad de un paso "gradual" y "mesurado" del viejo estado a la civilización e incluso se comienza a dudar de la validez del sacrosanto principio según el cual la sociedad occidental sería el modelo mismo de la civilización.

Signos precursores.

No es que se rechace el modelo evolucionista, pero se atenúa su carácter monista y unilineal. L. de Saussure (2), en su **Psychologie de la colonisation,** 1890, ha comprendido muy bien que la política del asimilacionismo descansaba sobre principios de evolucionismo unilineal. Por ello su crítica del primero se cimenta en la del segundo: "La política de la asimilación descansa en un razonamiento muy atrayente... Si los indígenas, decimos, se muestran refractarios a los beneficios de la civilización que les llevamos, es que sus prejuicios no les han permitido comprender las ventajas que podrían obtener de ella. Esos prejuicios se mantienen entre ellos por los vestigios del antiguo estado, por sus creencias, sus lenguas. Suprimamos estos restos de un pasado abolido." Pero "para

(1) De hecho, cualquiera que sea la «ruptura» entre la fase de la conquista y la de la administración, los numerosos levantamientos que jalonan la época colonial a partir de 1900 (Madagascar, Marruecos, India, Africa negra, etc.) son suficientes para mostrar que el colonialismo no se ha limitado nunca a ser un «control» o una «tranquila gestión»: la explotación y la violencia coloniales son siempre esenciales.

(2) Este teórico de la colonización no es el «fundador de la lingüística».

emprender la asimilación de las razas más diversas y más diferentes de las nuestras, es preciso ante todo estar persuadido de que esas razas son asimilables, es decir, es necesario creer en la unidad constitucional de la naturaleza humana".

Saussure escinde la naturaleza humana en "constituciones mentales" y el tronco único de la evolución en una multitud de distintas ramas: "Si los elementos de una civilización no son más que las manifestaciones exteriores de la constitución mental, debe resultar de ello que una raza no puede adoptar los elementos de la civilización de otra raza sino después de haber adoptado su constitución mental o, mejor aún, después de haber transformado esos elementos de civilización de tal manera que resulten de acuerdo con su propia constitución mental."

Así si la "constitución mental" de una sociedad no se opone a la asimilación a largo plazo, puede poner a la colonización a corto plazo ante dificultades insuperables. Lo que vale la pena señalar es el nuevo sentido del concepto "civilización". Saussure continúa desde luego empleando el término en el sentido tradicional de "sociedad más avanzada", asimilada a la sociedad occidental. Pero habla también de la civilización como de un proceso autónomo que puede ser adoptado o rechazado ("la civilización que nosotros les llevamos", "elementos de civilización").

En lo que se refiere al problema del mantenimiento o de la supresión de tal o cual institución indígena también se matiza. Un jurista de la época, A. Girault, distingue, en sus **Principes de Colonisation et de législation colonial** (1904), entre las instituciones de derecho penal que no pueden, "naturalmente", sino estar de acuerdo con el derecho

europeo, y las instituciones de derecho civil que, dice, están perfectamente adaptadas a la sociedad indígena: "Estas instituciones están en efecto en relación con el estado social de los indígenas, con sus necesidades económicas, con sus concepciones morales y religiosas. Están tanto mejor adaptadas al medio en que ellas funcionan, cuanto que en general se basan en la costumbre y se pliegan así más dócilmente a las transformaciones que se han producido a través de los tiempos... Para los indígenas de nuestras colonias, sus costumbres constituyen sin duda la mejor legislación ya que es la más apropiada a su situación."

Y Girault, que sin embargo había partido de posiciones "evolucionistas" y asimilacionistas, concluye también que la asimilación, el derecho y el deber de hacer a los otros semejantes a sí mismo, no se impone, puesto que "los indígenas no la desean y nosotros no tenemos ningún interés en imponérsela. ¿Habría que hacerla triunfar a toda costa por amor a la uniformidad o porque nuestras instituciones europeas tengan el valor de un dogma, pase lo que pase? Esta superioridad tendría en varios casos necesidad de ser ante todo demosda".

El mismo Durkheim no ha desdeñado interesarse por esta cuestión en un texto de circunstancias y se muestra igualmente escéptico: "La palabra civilización tiene para nosotros un valor único. No concebimos que unas naciones puedan desarrollarse paralelamente, adoptando formas sociales y políticas diferentes. Admitimos **a priori** que debemos darla a conocer a nuestros nuevos súbditos" (1). En cuanto a la "misión civilizadora": "Gobernadores, administradores o magistrados —salvo algunas raras excepciones— arrostran en sus nuevas funciones la imperturbable convicción de una original superioridad, una confianza ilimitada en la virtud de unos principios que no tratan de comparar con otros y que la experiencia no altera. No atribuyen las resistencias que encuentran y que se esfuerzan en destruir a la imperfección del sistema, sino a la testarudez de unos pueblos infantiles que no comprenden las intenciones bienhechoras de sus educadores."

(1) «L'effort colonial», en *Revue de Paris*, septiembre 1902 (artículo sin firma).

La conclusión que desprende Durkheim es la necesidad de una adaptación de la colonización a las instituciones locales, de una suerte de "política indígena" ilustrada y cuidadosa de las particularidades.

Como vemos no es necesario sobreestimar el papel de la futura antropología funcionalista en la modificación de las concepciones coloniales. Opera desde el comienzo del siglo XX, en el seno mismo de la ideología evolucionista y a partir de las dificultades del imperialismo. Cuando las tesis precedentes se conviertan en dominantes en la administración colonial, se comprobará la necesidad de constituir un cuerpo semioficial de investigadores especializados en el análisis de las estructuras sociales indígenas. Esta será una de las fuentes de la antropología "sobre el terreno".

La administración colonial "ilustrada" y el comienzo de la antropología sobre el terreno.

En Francia la antropología sobre el terreno ha nacido de las iniciativas de algunos gobernadores que deseaban conocer mejor los "poblaciones" colocadas bajo su autoridad. El papel más impor-

tanto es quizá el de Clozel, gobernador del Africa occidental francesa a comienzos del siglo, que creó en 1915 el Comité de Estudios Históricos y Científicos del Africa Occidental francesa, y pidió a sus colaboradores que le hicieran conocer de manera detallada los sistemas jurídicos sudaneses, justamente cuando se pretendía sustituirlos pura y simplemente por el régimen del Código civil.

Es posible considerar a Clozel como mucho más "liberal" que otros colonialistas de la época. Ello no impide que su proyecto se inserte entre dos límites: aplicar los principios de la "civilización" respetando en todo las particularidades locales que no se le opongan: "No podemos imponer a nuestros súbditos las disposiciones de nuestro derecho francés manifiestamente incompatibles con su estado social. Pero no podríamos tolerar más tiempo el mantenimiento, a espaldas de toda autoridad, de algunas costumbres contrarias a nuestros principios de humanidad y al derecho natural... Nuestra firme intención de respetar las costumbres no podría crearnos la obligación de sustraerlas a la acción del progreso. Con la colaboración de los mismos tribunales indígenas, será posible avanzar poco a poco hacia una clasificación racional, una generalización de los usos compatibles con la condición social de los habitantes y hacer que esas costumbres sean cada vez más adecuadas, no ya a nuestras doctrinas jurídicas metropolitanas que pueden ser opuestas, sino a los principios fundamentales del derecho natural, fuente de toda legislación" (1).

Encontramos de nuevo la distinción de Girault

(1) Circular de Clozel, citado en *Haut-Sénégal-Niger*, 1912.

entre las prácticas occidentales (por principio, "civilizadas") que tienen en alguna medida una relación secundaria e inesencial con la civilización (tales como algunas reglas del Código civil francés) y los principios fundamentales de la civilización identificados con el "derecho natural", que deben ser generalmente aplicados.

Conjuntamente a ese pragmatismo, nace la preocupación de elaborar una teoría comparativa y sistemática de las instituciones (aquí jurídicas): "Deben, pues —continúa Clozel—, en el ejercicio de sus atribuciones jurídicas, estudiar con la mayor atención los casos de aplicación de las costumbres indígenas. Con este objeto compararán entre sí los usos que aunque varíen a primera vista en sus detalles no dejan de presentar por ello, tras examen reflexivo, puntos comunes que permitan determinar un carácter general. Se ocuparán por consiguiente de agruparlos metódicamente, de formularlos con precisión, de darles la claridad que con mucha frecuencia les falta. Estos trabajos servirán más tarde para la redacción de un derecho general que vendrá a ser norma para los tribunales indígenas en materia civil."

Clozel llevó su minuciosidad hasta redactar un cuestionario detallado para sus colaboradores. Uno de los más importantes resultados fue la obra descriptiva **Haut-Sénégal-Niger,** aparecida en 1912 bajo los nombres de Delafosse y Clozel, pero cuya mayor parte se debe al trabajo intensivo de Delafosse, uno de los pioneros franceses de la investigación sobre el terreno. Delafosse pertenecía entonces al cuerpo de administradores coloniales. Nunca abandonó sus funciones oficiales, pero se consagró a la elaboración de una obra que, si no posee la forma sistemática de la antropología con-

temporánea, no deja por ello de ser considerada como el punto de partida de todo un sector de la escuela francesa (1). Tras **Haut-Sénégal-Niger,** publica en 1921 **Les Noirs de l'Africa,** y, en 1922, **L'Ame nègre.** Profesor de la escuela colonial y de la escuela de lenguas orientales, será director de la **Revue d'ethnografie** y contribuirá a la fundación del Instituto de Etnología de París en 1924. ¿Cuáles son los resultados de aquel cuestionario, como han sido consignados por Delafosse en su obra?

Delafosse toma aún en gran medida su vocabulario y muchas de sus concepciones de la escuela evolucionista. En particular, continúa hablando de las sociedades indígenas y de la civilización en términos de estadios: "Si por "civilización" entendemos el estado de cultura general social, moral y material a que han llegado las grandes naciones de Europa y de América, es cierto que estamos obligados a considerar a los indígenas de Sudán como no formando parte de lo que se llama comúnmente mundo civilizado."

Ese primer sentido le parece insuficiente y ha de ser precisado: "Ahora bien, si se atribuye a la palabra "civilización" su verdadero sentido, es decir, si se entiende por esa palabra el estado actual de cultura de cualquier sociedad o nación; si, en otros términos, hablamos de "civilizaciones" y no de la "civilización" —la nuestra—, estamos obligados a admitir que teniendo una cultura y un estado social muy diferentes de los nuestros, los habitantes del Sudán no dejan por ello de tener unas civilizaciones que vale la pena estudiar y describir. Están constituidos por la aplicación de un conjunto de costumbres que, aunque solamente transmitidas

(1) En el plano teórico no se debe tampoco desdeñar la influencia fundamental de Durkheim y Mauss.

por la tradición, no dejan de tener un efecto sobre la vida de esos pueblos tan considerable como nuestras propias costumbres reforzadas por nuestras leyes, han tenido y tienen sobre la nuestra."

Aunque las investigaciones de Delafosse, al situarse aún en el marco de las preocupaciones administrativas, ponen el acento en un cierto tipo de instituciones con preferencia a otros (en este caso el estudio de los sistemas jurídicos **stricto sensu**), el autor pone de manifiesto la imposibilidad de separar un elemento de los otros en el interior del sistema social y cultural. Por consiguiente, si se pretende respetar ese sistema, interesa ante todo no reducirlo a partir de conceptos del Código civil y ver su verdadero sentido. Así los sistemas de la propiedad agraria del Sudán: "Uno de los principios que se desprenden con más fuerza de este estudio, es que no hay una pulgada de tierra sin dueño, ni sobre la cual un propietario y, la mayor parte de las veces, un usufructuario no puedan hacer valer sus derechos... Además, todos los indígenas son unánimes en admitir que si el jefe de la unidad política es propietario del suelo nacional, no lo es sino en tanto que administrador del territorio y representante legal de la colectividad, la cual, en último análisis, tiene todos los derechos sobre el suelo... Desde el punto de vista indígena es, pues, ilegal, por parte de la autoridad francesa, considerar como dominio del Estado francés y conceder a sociedades particulares, bajo forma de concesiones, cualesquiera parcelas de tierra."

Es verdad que este principio, en virtud del cual muchos "tratados" y "contratos" serían revocados y nulos, no querrá ser comprendido por la administración y los colonos. En todo caso, vemos dibujarse, frente a la ideología colonial y sus prácticas

explotadoras, una toma de posición más "matizada" por parte de algunos investigadores sobre el terreno, cuya función, sin embargo, ha sido posible y necesaria en el curso del proceso colonial.

Pasemos al otro polo mayor del mundo colonial, el Imperio británico. Es sabido que es en Gran Bretaña donde se ha desarrollado de manera más vigorosa la antropología social, y hasta qué punto ha venido a ser trivial establecer una relación entre este hecho y la existencia de ese inmenso Imperio y, sobre todo, con la práctica colonial propia de Inglaterra, no se trata sino de subrayar algunas observaciones.

Aunque el asimilacionismo haya estado en lugar de honor entre 1830 y 1900, tanto en Londres como en París, aunque, además la antropología evolucionista haya sido ampliamente localizada en Gran Bretaña, la política colonial británica se ha mostrado más pragmática, más oportunista, si se prefiere.

Así, pues, tras haber tratado de instaurar un régimen de "administración directa" (**direct rule**), en que ciertamente se empleaban funcionarios africanos, pero sin tener apenas en cuenta su estatuto tradicional, los administradores británicos, ante las dificultades, a menudo las protestas y en ocasiones las revueltas, pusieron en funcionamiento una "administración indirecta" (**indirect rule**).

Tal política, al menos en su origen, no suponía tanto la legitimidad desde el punto de vista africano relativo a sus propios intereses como la voluntad de los funcionarios ingleses de confiar a los jefes tradicionales la ejecución de los "trabajos subalternos" de la colonización (recaudación de impuestos, resolución de conflictos, etc.). Con anterioridad a una definición más liberal y sistemática

de los antropólogos funcionalistas, la **indirect rule** atañía menos al presunto fin de la colonización (la asimilación) que a los medios de llegar a él con una cierta "colaboración" de las poblaciones. Entonces se recurrió no ya a las autoridades subalternas nombradas arbitrariamente, sino a las que con anterioridad habían gozado de un cierto "consensus".

La **indirect rule** fue aplicada en primer lugar en Nigeria. Había para ello razones muy precisas. Nigeria estaba considerada como una de las regiones más "civilizadas" del oeste de Africa. Sus instituciones gubernamentales precoloniales se conocían ya en sus grandes líneas. En el Norte, se nos dice (1), existía un gobierno musulmán, "que comprendía un sultanato Foulah, compuesto por numerosas provincias, cada una de ellas administrada por un gobernador feudal, que tenía su propio consejo, su propio ejecutivo, su ejército, su policía, su hacienda y su poder judicial". Habida cuenta del estadio "avanzado" en que se hallaba ese estado, el gobernador del momento, sir Frederick Lugard, que debía plasmar más tarde el resultado de sus reflexiones en un libro famoso, **The Dual Mandate ni British Tropical Africa** (1922), aplicó por primera vez en Africa la **indirect rule,** en los mismos años en que Clozel comenzaba su investigación en el Africa Occidental francesa. Según **The Dual Mandate,** aquélla perseguía un doble objetivo: mantener y desarrollar el sistema imperial británico y establecer relaciones nuevas entre el colonizador y los colonizados (es posible que también un tercero: "dividir para gobernar"). Desde su óptica, no se trataba en absoluto de preparar cualquier "independencia", sino conservar lo que era "válido"

(1) Meek, *Law and authority in a nigerian tribe,* 1937.

(sound) en las instituciones indígenas, durante un tiempo no determinado, pero limitado.

Respecto al Norte, esta política equivalía, por decirlo así, al **statu quo ante.** Se haría del emir "un jefe soberano, asistido de su consejo judicial, un jefe efectivo de su propio pueblo", a la cabeza de una jerarquía de jefes (de distritos, de aldeas) responsables de la recaudación de impuestos. Es cierto que, paralelamente a la administración indígena, se mantenía el poder británico, representado por el residente, él también a la cabeza de los "oficiales de distrito".

Esta política fue extendida al Sur cuando se fusionaron Nigeria del Sur y Nigeria del Norte. Exigía una información precisa sobre el poder, muy poco conocido, de las jefaturas indígenas locales tradicionales, en su aspecto extrapolítico, religioso, etcétera, en sociedades que podían pasar por "feudales". Se llegó a hacer necesario emprender numerosos estudios monográficos y sintéticos relativos a las estructuras políticas "sin Estado". De este modo la obra de Meek sobre los Ibos es resultado directo de la decisión Lugard. Estos trabajos tuvieron resultados prácticos inmediatos. En las regiones en que la **direct rule** continuaba siendo aplicada existían tribunales indígenas, incluyendo **Warrant chiefs,** considerados por los mismos ingleses "hombres de paja". Tuvieron lugar algunas revueltas. Los antropólogos sobre el terreno pusieron en evidencia la relación, bien previsible, de esas revueltas con la insatisfacción que existía respecto a esos tribunales, que fueron reemplazados por consejos de clan y de aldea, más acordes con la cultura Ibo.

La necesidad de profundas investigaciones sobre el terreno había sido captada en seguida por

Lugard. "El primer paso a dar es buscar un hombre influyente como jefe y agrupar bajo su autoridad tantas aldeas y distritos como sea posible, enseñarle a delegar poderes, interesarle en su tesorería, asegurar su autoridad e inculcarle el sentido de las responsabilidades" **(Amalgation Report).** Más tarde, en sus **Political memoranda** (1919), insistirá en la necesidad de situar la institución de las jefaturas locales en el marco más amplio de la "estructura social total"; como dirán los antropólogos: "es evidente que la política esbozada por este memorándum debe ser aplicada con discernimiento —especialmente en las tribus que no reconocen todavía jefe soberano—. Es esencial comprender los organismos tribales y las costumbres sociales, pero también utilizarlas como un marco sobre el cual se podrá construir. Es de desear que los valores de las sociedades indígenas —que ejercen una gran influencia en el espíritu indígena— sean estudiadas con atención, pues es evidente que se pueden convertir también en unos factores valiosos, en un sistema de administración adaptado a las tribus".

Lugard propone asimismo el bosquejo de una teoría de lo que hoy se denominan "sociedades segmentarias", en que la autoridad política está hecha de la conjunción y de la oposición de diversos "segmentos" o grupos de parentesco. En las sociedades hay ciertamente costumbres bárbaras ("la esclavitud y otros crímenes"), pero "hay muchas otras, cuyos orígenes y finalidad esencial responden a una necesidad —probablemente ejercer la disciplina y el control y favorecer la cohesión".

Los sucesores y colegas de Luyard continuaron la misma vía. Citemos únicamente a Cameron, inspirador de la **indirect rule** en Africa Oriental (1920),

para quien la antropología "se ha convertido en una parte necesaria del bagaje intelectual de los administradores en casi todos los escalones de los servicios coloniales africanos. Las administraciones locales pueden hacer mucho para estimular y promover tales estudios, y esperamos que será posible aumentar y mejorar la preparación antropológica que ha sido, en los últimos años, iniciada con el nombramiento de funcionarios calificados para los puestos administrativos".

De hecho, a lo largo de los años 1920-1930, numerosos funcionarios que han manifestado este "interés" y esta "comprensión" se convierten en miembros del Royal Anthropological Institute, nombre que lleva a partir de entonces la Ethnological Society, de Londres. La administración comienza a otorgar ciertas facilidades financieras y materiales y colaboradores a aquellos que se interesan en esta nueva disciplina. Este fue el origen de una primera serie de obras, debidas a quienes se ha llamado los "administradores antropólogos" o "antropólogos de gobierno".

El mismo proceso fue emprendido, aunque con algún retraso y en menor grado, en el ámbito francés. En tanto que los británicos sustituyeron rápidamente los administradores antropólogos por profesionales (de la "antropología aplicada"), la antropología francesa durante mucho tiempo se mantuvo al nivel de tentativas aisladas de los funcionarios "ilustrados" en la línea de Delafosse, que apenas si han constituido un campo empírico y teórico como el elaborado por la escuela funcionalista inglesa.

SEGUNDA PARTE

LA ANTROPOLOGIA CLASICA ANTE LA REALIDAD COLONIAL

EL ANALISIS Y LA OPINION

La escuela antropológica dominante a comienzos del siglo XX (1930) ha sido, como sabemos, el funcionalismo (1). Es posible el estudio de sus relaciones significativas con el colonialismo, a pesar de la fecha reciente de su elaboración, en la medida en que, como el colonialismo clásico, constituye un momento ideológico cerrado. Para diferenciarlo del evolucionismo y de la reflexión victoriana, serían pertinentes muchos elementos. Tomaremos aquí en consideración un nuevo tipo de práctica teórica: al contrario de lo que ocurría en la época victoriana, se establece una división del trabajo entre el teórico de gabinete que sólo se encuentra cómodo ante los grandiosos frescos de la historia y el investigador sobre el terreno que practica el análisis intensivo de una microsociedad. Así como antes el sabio era el teórico abstracto que trabajaba en la biblioteca y el investigador sobre el terreno no era más que un "informador" (tanto si nos referimos a Durkheim teorizando según Spencer y Gillen como a Lévy-Bruhl teorizando según Junod), de ahora en adelante el antropólogo, será aquel que paralelamente analiza los fenómenos sobre el terreno y construye su imagen

(1) En los análisis que siguen se entenderá por «funcionalismo» no tanto una teoría o un cuerpo de doctrina unificado, como una inspiración y una aproximación comunes a numerosos investigadores, cualesquiera que sean sus divergencias metodológicas.

específica con un utillaje conceptual propio. Será a la vez explorador y teórico.

Otra diferencia importante: así como los exploradores y teóricos victorianos se identificaban con su sociedad y con su cultura, con la "civilización" y sus prácticas coloniales, respecto a las cuales no tienen consideración crítica alguna, una buena parte de la antropología contemporánea está constituida por una ruptura más o menos consciente, más o menos brutal —aunque siempre limitada y parcial, como veremos— con la colonización y los valores y prácticas que supone. Ciertamente, Delafosse y Meek trabajan con la colonización y para la colonización. Pero otros investigadores, por lo menos en los comienzos de su carrera, serán "independientes". Tanto respecto a la administración colonial como respecto a la ideología colonial victoriana. Este será el caso de los "fundadores" del funcionalismo, Bronislaw Malinowski y A. R. Radcliffe-Brown.

Uno de los primeros en definir las nuevas condiciones de la antropología en el sentido contemporáneo, uno de los primeros investigadores sobre el terreno (1916-1920), en dejar de concebir la antropología como un lenguaje confuso e inesencial, indiferenciado con relación a la ideología colonial y verla como una de las formas privilegiadas de la cultura occidental cuando se enfrenta a otras culturas en el plano teórico, es Malinowski. Este es el lugar que ocupa en la historia de esta disciplina. Abordar las culturas era también para él abordar su propia cultura. Desarraigado muy pronto, el emigrado polaco viene a encontrarse prisionero en Australia, país al que ha llegado como ingeniero y que es considerado como súbdito del imperio austro-húngaro, enemigo por tanto de Gran Bretaña en

1914 y por consiguiente de Australia. Es autorizado a hacer "etnografía" en las dependencias salvajes de Australia, en Nueva Guinea. El resultado será una obra clásica de la antropología contemporánea: **Argonauts of Western Pacific** (Londres, 1922).

Pero su obra tiene una significación y un alcance que supera con mucho estas particularidades. En el momento en que Occidente se ha lanzado a un conflicto que le llevará a dudar de sí mismo por primera vez, Malinowski, alejado y desprendido de la "civilización", establece los fundamentos de una nueva manera de concebir las sociedades todavía denominadas primitivas. Este tipo de trabajo lejano, desarraigante, esa estancia prolongada entre los "salvajes" será rápidamente adoptada por numerosos investigadores. El es el único en haberle dado, no ya su carácter sistemático (Radcliffe-Brown será más riguroso), sino su carácter romántico de huida lejos de la "civilización", hacia sociedades que han permanecido preservadas y auténticas.

Al denunciar en un artículo muy posterior **(Africa,** 1930) el carácter inhumano y "demencial" del "progreso técnico que transforma los hombres en robots, en partes uniformadas e intercambiables de un triste mecanismo", Malinowski añadía: "Esto puede parecer una visión pesimista del "progreso", pero muchos de entre nosotros lo experimentan fuertemente y ven en el impulso sin fin de la mecanización moderna una amenaza a todos los verdaderos valores espirituales y artísticos." Es inútil subrayar la diferencia de tonalidad con Livingstone y Tylor; con la identificación de los victorianos con la "civilización industrial y sus beneficios". La antropología a partir de ahora ya no es el mirador de la civilización ante las costumbres "aberrantes", si-

no el mirador de la vida auténtica ante la sociedad industrial: "Uno de los refugios fuera de esta prisión mecánica de la cultura es el estudio de las formas primitivas de la vida humana, tales como existen todavía en las sociedades lejanas del Globo. La antropología, al menos para mí, era una huida romántica lejos de nuestra cultura uniformada."

¿Cuál es, más allá de los aspectos psicológicos y el lenguaje mesiánico de Malinowski, el significado nuevo del estudio de las sociedades primitivas en este contexto?

Para los victorianos, la antropología no era sino el estudio de las formas sociales anteriores a la civilización y de la manera en que iban a integrarse en el mundo moderno. Para Malinowski es mucho más que eso. Es el fruto de un encuentro de la cultura occidental con otras culturas, radicalmente distintas y no de una alteridad rápidamente superada. La expresión teórica de un encuentro como éste, nos dice Malinowski, no tiene en principio nada de científico. El asombro de los españoles ante los Incas, de los británicos ante la India, antes de que se transformase por las "necesidades" de la colonización en desprecio; antes de que las diferencias no sean percibidas, sino a través del racismo, era la verdadera condición de la antropología, hija de un exotismo auténtico: "La antropología social comienza realmente por un interés precientífico por las extrañas costumbres y creencias de los pueblos lejanos y, en este sentido, es tan vieja como el padre de la historia. Nosotros no hemos logrado todavía eliminar esta curiosidad en estado bruto, con el "estos salvajes", el "estos paganos" de la antropología moderna en que la sed de lo romántico, de

lo sensacional, de lo terrorífico, empaña la actitud sobria y científica" (1).

La antropología anterior, en tanto que fruto de la colaboración del explorador y del teórico de gabinete, es inadecuada e inauténtica. Desnaturaliza las diferencias cuando, no comprendiendo su contexto, las califica de extravagancias y las integra en grandes conceptos globales (animismo, naturalismo, mentalidad prelógica, etc.). En lugar de intentar grandes cuadros comparativos, la antropología debe permanecer largamente "sobre el terreno" para comprender la sociedad en su interioridad. Frazer, autor de **Rameau d'or,** ensayo en doce volúmenes sobre el totemismo, a quien se preguntaba si había estado "entre los salvajes", respondía: "¡Dios me libre!".

Para la investigación sobre el terreno son necesarias condiciones precisas. Rivers, otro maestro de Malinowski, había coleccionado en algunas semanas decenas de "nomenclaturas de emparentamiento" en Melanesia. La estancia debe ser prolongada, para que permita un análisis intensivo no solamente de los aspectos exteriores de la cultura, sino del sentido que comporta. "El antropólogo debe abandonar su confortable posición en una hamaca, en el porche de la misión, del puesto gubernamental o del "bungalow" del plantador donde, armado de un lápiz, de un cuaderno y, a veces, de **whisky** y soda, se ha habituado a compilar las afirmaciones de informadores, a anotar historias y a llenar hojas enteras de textos salvajes. Debe ir a las aldeas, ver a los indígenas trabajando en los huertos, sobre la playa, en la selva; debe navegar con ellos hacia los lejanos bancos de arena y las

(1) «Social anthropology», en *Encyclopaedia Britannica,* 1929.

tribus extrañas; observarles en la pesca, en la caza y en las expediciones ceremoniales en el mar. La información debe llegarle en toda su plenitud a través de sus propias observaciones sobre la vida indígena, en lugar de venir de informadores reticentes obtenidas con cuentagotas en conversaciones... La antropología al aire libre, opuesta a la recopilación de datos extraídos de rumores, es un trabajo difícil, pero también de un gran interés" (1).

¿Qué decir de las relaciones del antropólogo con los diferentes tipos humanos que encontrará en el curso de su permanencia? Es evidente que no estará en presencia de indígenas solos. El colono, el misionero, el representante del gobierno ya están allí. Son aún poco numerosos (Malinowski habla entonces de su experiencia en Melanesia), pero ellos pretenden ya conocer "sus" indígenas y saber cuáles son sus capacidades. El antropólogo está obligado a tomarlos en consideración, pero desconfía de esas "opiniones"; lo que busca es un verdadero saber: "La manera en que mis informadores blancos hablaban de los indígenas y daban su opinión era, naturalmente, la de espíritus inexpertos, poco habituados a formular su pensamiento con lógica y precisión. Y, en la mayoría de los casos, estaban, como es natural, convencidos de sus opiniones falsas y de los prejuicios —inevitables en el hombre corriente comprometido en la vida práctica, ya sea administrador, misionero o comerciante, que tanto repugnan a aquél que se esfuerza en llegar a una concepción objetiva y científica de las

(1) *Myth in primitive psychology*, 1926. La obra de Malinowski, como pionero de la investigación sobre el terreno en el sentido contemporáneo, es analizada por Ph. Kaberry en «Malinowski's constribution to field-work methods and the writing of etnography», en *Man and culture*, 1967.

cosas. El hábito de tratar con suficiencia y ligereza aquello que parece verdaderamente esencial al etnógrafo, el poco valor otorgado a lo que constituye a sus ojos un tesoro científico, es decir, la autonomía y la especificidad de los caracteres culturales y mentales de los indígenas, de los rasgos que tan a menudo se encuentran en los escritos de los aficionados de segunda fila, todo ello se encontraba en las consideraciones de la mayoría de los residentes blancos" (1).

Nada de esto deja de ser comprensible: la actitud de los blancos está dictada por móviles prácticos y no teóricos. Su apreciación está determinada por el interés (comercio, conversión religiosa, dominación). Para el antropólogo que quiere construir una imagen fiel de la sociedad indígena se impone la necesidad de "vivir lejos de los otros blancos, en completa convivencia con indígenas". Al romper todo contacto con los europeos llegará a disipar la desconfianza de que era objeto al principio en tanto que europeo. El vivirá entre los indígenas, en la medida en que es posible, no como un blanco, sino en una cierta manera como un miembro de su sociedad. Estamos evidentemente lejos de la imagen del blanco que trataban de imponer los primeros exploradores, de su identificación con la cultura europea treinta años antes.

Vemos que en ese estadio el antropólogo rompe con el mundo blanco por razones metodológicas, que son bastante diferentes de las más "románticas", dadas anteriormente por Malinowski. El antropólogo trata de abolir su condición de europeo para hacerse pura mirada desencarnada, objetiva-

(1) *Les Argonautes du Pacifique occidental*, 1922. De una manera general toda la introducción de Malinowski es de un gran interés histórico y metodológico muy grande.

mente; mirada de otro sujeto indeterminado y, sobre todo, mirada no observada, no percibida: "Como me veían todo el tiempo entre ellos, los indígenas no estaban intrigados, inquietos o molestos por mi presencia; desde ese momento dejé de ser un elemento perturbador en la vida tribal que estudiaba, ya no descomponía todo por el mero hecho de mi proximidad, como ocurre cuando un recién llegado se presenta en una comunidad de primitivos. En realidad, como sabían que metería mi nariz en todas partes, incluso donde un indígena bien educado no pensaría jamás en inmiscuirse, acababan por mirarme como parte y elemento de su existencia, un mal o una molestia necesaria, atenuada por las distribuciones de tabaco."

En la dialéctica del interior y del exterior que, para Lévi-Strauss, caracteriza la gestión antropológica, en este caso es el polo del interior, de la identificación, el que es valorizado. Veremos más adelante que el polo del exterior, de la distanciación, sigue estando presente y será valorizado en el papel "objetivante" atribuido a la exterioridad en relación al sistema cultural estudiado.

Los años 1920 son una fecha clave en la historia de la antropología moderna. La práctica sobre el terreno es la expresión de una transformación radical del sentido de la práctica y del razonamiento antropológico; una transformación de la concepción de las sociedades "primitivas". Es ante todo la voluntad de comprender la vida de estas sociedades en tanto que tales, desde el interior, y no en tanto que pretextos para unas construcciones especulativas (el origen de la familia, del Estado; la cultura primitiva, etc.). El desinterés de un Malinowski resulta reforzado por las críticas de la construcción evolucionista que aparecen en la misma época.

Fisuras en el edificio evolucionista.

Durante mucho tiempo la crítica de la ideología victoriana apenas alcanza a su aspecto "imperial", sino a su aspecto no científico; el aspecto confuso de sus especulaciones. Las especulaciones del difusionismo de finales del siglo XIX, si no están caracterizadas por una teoría unilineal de la historia, sino por una teoría geográfica de los centros de difusión de la cultura (Bastian, Ratzel, Graebner), y si apenas son reducibles a un etnocentrismo occidental, caen en todo caso bajo el mismo tipo de crítica. Sobre todo cuando, como en Elliot Smith y Perry, hacen de Egipto el centro único de difusión de la civilización hacia todos los grandes centros mundiales. Como quiera que sea la crítica del evolucionismo, apenas ha sido consecuencia del funcionalismo, sino de tendencias internas de éste que denuncian sus insuficiencias y sus pretensiones, y, sobre todo, de la escuela americana con sus jefes de fila Boas y Kroeber y, más tarde, con Lowie.

La construcción global permanece como la idea límite que gobierna la antropología. Pero se levantan dudas sobre la posibilidad de alcanzarla antes de haber creado un nuevo sistema conceptual y analizando empíricamente un gran número de sociedades. Antes de intentar reconstruir, como había hecho Morgan, la evolución de los sistemas de emparentamientos, de los sistemas jurídicos, económicos, etc., es necesario delimitar la naturaleza de esos sistemas.

El difusionismo y la meticulosidad descriptiva de

Boas quebrantan, si no la problemática, al menos el método evolucionista. Por un lado, abandona la concepción estrictamente unilateral de la historia; por otro, subordina la teoría de la historia al análisis de las historias particulares de cada sociedad considerada como totalidad autónoma: "Cuando hayamos delimitado la historia de una sola cultura y comprendido los efectos del medio circundante y las condiciones psicológicas que en ella se reflejan, habremos dado un paso adelante y podremos también investigar en qué medida las mismas y otras causas operaban en el desarrollo de otras culturas. Al comprender así las etapas de crecimiento **(histories of growth),** se pueden encontrar leyes generales. Este método es mucho más seguro que el método comparativo (evolucionista) tal como es practicado corrientemente, porque en lugar de una hipótesis sobre el modo de desarrollo la base de las deducciones está formulada por la historia real" (1).

Podríamos decir que todo el culturalismo americano está esbozado en ese texto: la noción de cultura, el análisis morfológico del entorno material, el psicologismo, el escepticismo respecto a la historia. Boas se limita aquí a poner en entredicho la metodología del trabajo antropológico tradicional. Pero en otros trabajos tiene lugar una crítica directa de los conceptos de los victorianos. Sobre todo, no podría ser de otro modo, el de "estadio". En Lowie **(Primitive Society,** 1920) encontramos una completa repulsa de los conceptos fundamentales de Morgan: sucesión unilineal de los estadios de evolución, noción del sistema de emparentamiento, noción de origen, etc. Así como en otro

(1) «The limitations of the comparative method in anthropology», en *Science,* 1896.

tiempo las sociedades "primitivas" existentes no eran sino medio de una teoría de la historia (entre otras: historia greco-latina, arqueológica, etc.), con la consiguiente ausencia de autonomía y de diferenciación de la antropología respecto a esta teoría, a partir de ahora las sociedades que se vacila en calificar constituyen un campo conceptual y práctico diferenciado, objeto de una disciplina distinta. Las consecuencias serán desprendidas, en toda su amplitud, por Malinowski y sobre todo por Radcliffe-Brown.

A ese nivel negativo de la constitución de la nueva antropología, la que se encuentra sobre todo bajo los fuegos de las críticas, es la óptica globalizante y esquemática: "Cuantos tienen sentido de los hechos reconocen en seguida que el curso de la evolución social no es unitario, sino que diferentes razas y diferentes comunidades de la misma raza han comenzado muy pronto a separarse, a diferenciarse y a emprender rápidamente numerosas direcciones diferentes" (1).

Ahora bien, destruir la teoría de la sucesión de lo simple a lo complejo en todos los campos y de lo inferior a lo superior en el plano de las sociedades humanas es destruir al mismo tiempo los fundamentos de la "superioridad" occidental. El hecho de que una sociedad esté más "avanzada" en el plano técnico-económico no significa que lo esté en el plano social o moral:

"El desarrollo económico no tiene necesariamente conexión con un progreso en las relaciones entre miembros de una sociedad. No implica mayor cordura o un sentido más agudo de la justicia,

(1) Hobbhouse, Wheeler y Ginsberg, *The Material culture and social institutions of the simpler peoples,* 1930 (escrito en 1915).

incluso podría resultar un obstáculo para ella", puesto que la explotación del hombre por el hombre aumenta con el desarrollo económico.

La repulsa de la noción de progreso por los autores precedentes y por Lowie se funda, pues, en el hecho de que el nivel técnico-económico, la infraestructura si se quiere, no es el único criterio pertinente para medir el avance de una sociedad. La "civilización" pierde en ese momento su contenido global de superioridad. Es solamente una superioridad tecnológica, la dominación formal de la naturaleza.

El nuevo proyecto analítico y el campo de la antropología.

Desprendido de su contexto evolucionista, el concepto de sociedad "primitiva" va también a hacerse ambiguo. Seguirá siendo empleado, pero de ahora en adelante lo será entre comillas o, en Radcliffe-Brown y Malinowski, sin referencia a una problemática de origen. Las posiciones de Malinowski se han abordado, en tanto que teórico y práctico del "trabajo sobre el terreno", como más sólidas que su epistemología. Veamos cómo Radcliffe-Brown definía la nueva antropología a partir del trabajo sobre el terreno y de las tesis de la escuela sociológica de Durkheim (1).

La antropología debe ser, tanto para él como para Boas, una "teoría", y no una simple compilación de "hechos" en bruto, de los que por otra parte se sabe que existen. Es además una teoría "analítica" y no una totalización especulativa. La antropología se ha separado de la historia para integrarse en el proyecto de la nueva sociología. La historia es la descripción diacrónica de hechos contingentes ("ocurren", es todo), la sociología es el análisis de sistemas sociales sincrónicos, esto es: en que todos los elementos tienen un sentido en tanto que enlazados entre sí. El nuevo comparatismo no estará ya fundado en una profundidad histórica única, sino en un muestrario de tipos sociales, que es necesario analizar.

El análisis sobre el terreno es el método de la antropología en tanto que parte de la sociología que contempla sociedades simples y sin escritura. Pero los procesos e instituciones sociales primitivas no poseen ninguna especialidad teórica en relación a lo que escribe y analiza la sociología que, para Radcliffe-Brown, es independiente de la práctica histórica y que, para Durkheim, parece debe considerar la historia como simple sirviente, aunque ciertamente privilegiada.

Limitémonos únicamente, en todo caso, a la antropología social y a las sociedades "primitivas". Pues es ahí donde la historia evolucionista no es solamente instrumento, sino un instrumento defectuoso. La reconstrucción histórica de los victorianos no es: 1) ni posible, 2) ni necesaria, porque 3) el análisis sincrónico es en sí mismo un método suficiente.

Veamos ante todo el primer punto: la no legitimidad de las reconstrucciones evolucionistas. Al contrario de Lowie o incluso de Herskovits, apenas si Malinowski o Radcliffe-Brown han elaborado una crítica refinada del evolucionismo. En la parte tardía de su obra se encuentra incluso la idea de que, "en un cierto sentido", el evolucionismo sigue siendo globalmente válido como esquema director:

(1) Cf. *Structure et fonction*, 1968.

"Es preciso recordar que algunos antropólogos rechazan la hipótesis de la evolución. Podemos acordar una aceptación provisional a la teoría fundamental de Spencer, rechazando con todo las diferentes especulaciones seudohistóricas que ha incorporado; esta aceptación nos procura algunos conceptos que pueden ser útiles como herramienta analítica" (1). En cuanto a Malinowski, escribe: "El evolucionismo está pasado de moda. De él sin embargo permanece el hecho de que sus proposiciones son no solamente válidas, sino indispensables tanto al investigador sobre el terreno como al teórico" (2).

¿Qué significan esos textos? —el primero de 1952, el segundo de 1944—. Ante todo no reflejan la relación efectiva del funcionalismo con el evolucionismo hacia 1930. Atestiguan una aproximación ulterior de las dos teorías, un ajuste de sus posiciones recíprocas. Lo que en 1920 era considerado como una relación de exclusión es concebido de ahora en adelante como una relación de complementariedad. Radcliffe-Brown y Malinowsky piensan que el evolucionismo, un evolucionismo "abierto", sigue siendo útil como herramienta general. Este conjunto sería adecuado para una investigación empírica respetuosa de los "detalles", de las diferencias. Apenas si es éste el caso de las teorías de Maine, Spencer, Lubbock, Tylor, Morgan que, saltando esta fase, han elaborado precipitadamente sus visiones generales, frecuentemente inexactas, a la luz de las investigaciones contemporáneas. El evolucionismo del siglo XIX es inadecuado en el plano de la documentación empírica. Es inútil decir que entre 1880 y 1930, entre Mommsen

(1) *Structure et fonction.*
(2) *Une théorie scientifique de la culture.*

y Lucien Febvre, ha hecho progresos la investigación histórica. Lo mismo ocurre con la investigación antropológica. Para no tomar más que un ejemplo, el de los sistemas de parentesco, es difícil creer que toda la humanidad ha pasado del matriarcado al patriarcado, o más bien de sistemas matrilineales a sistemas patrilineales. Los sistemas australianos de cambio restringido, los sistemas cognásticos que no son uni- (patri- o matri-) lineales introducen "complicaciones" en el cuatro general.

Es verdad que los victorianos no ignoraban las insuficiencias de su documentación y pensaban remediar esa situación de hecho mediante una perífrasis teórica. Creían poder reconstruir los orígenes en incorporar los detalles que faltaban por una comprensión intuitiva del sentido de las instituciones primitivas. La reconstrucción evolucionista estaba a menudo fundada sobre la suposición de que la intuición, la identificación, la **Einfühlung** permitían saber lo que había podido muy bien pasar en la cabeza del primitivo. El postulado de una naturaleza humana (tomado en su sentido restringido), mediación entre el antropólogo y el "primitivo", fundado en una razón histórica homogénea y en la negación de la especificidad de las culturas, es también rechazado por los funcionalistas por estar fundado en el etnocentrismo y en una concepción estrecha del hombre (estrecha, pues, repitámoslo, la unidad del hombre sigue siendo el postulado y también el resultado básico de las ciencias humanas). La psicología de un pastor nuer del Africa Oriental no es ni la de un horticultor trobriandés ni la de un pescador kwakiutl del Canadá Occidental. No ciertamente porque les sea inconmensurable, sino porque no puede ser comprendida

más que en relación con el medio económico, social y cultural propio de cada sociedad.

La reconstrucción histórica **a priori** es así imposible de hecho e ilegítima de derecho. Afortunadamente es también inútil. Por lo menos para la antropología en tanto que práctica-analítica y en tanto que práctica sobre el terreno. La antropología es una teoría y una práctica autónoma respecto a la historia. Al antropólogo únicamente le interesa la realidad primitiva existente y el trabajo sobre el terreno "es suficiente para lo que tiene necesidad de saber" (Malinowski). Es el verdadero comienzo de la antropología en el sentido contemporáneo del término y, a decir verdad, es solamente ahora cuando se podrá ya hablar del "africanismo" como conjunto conceptual y práctico diferenciado, por ejemplo, del americanismo o del oceanismo.

La autonomía del objeto de la antropología.

Sólo la realidad primitiva existente, contemporánea, es pertinente para la teoría que adquiere a partir de entonces la unidad de un campo analítico diferenciado de la historia. Para comprenderlo es necesario, parece, distinguir entre la formulación de Radcliffe-Brown, aún incompletamente liberado de la problemática anterior, y la posición real de los antropólogos contemporáneos.

Radcliffe-Brown, tratando de dar a la nueva antropología su pureza y su sistemacidad, ha intentado disolverla en la teoría general de las sociedades, en la "sociología". Pero dándole al mismo tiempo un privilegio epistemológico. Al ocuparse como campo específico de las sociedades (relativamente) simples, puede aportar conceptos fundamentales de la sociología (estructura, función, sociedad, etc.). De simple parte de la sociología comparada podrá de algún modo llegar a ser su método.

Si bien esta posición no ha sido apenas rechazada por los sucesores de Radcliffe-Brown, caerá fuera del campo efectivo de la antropología, tanto más cuanto que las necesidades prácticas de la división del trabajo científico harán que los contactos no sean muy importantes entre la sociología ocupada fundamentalmente por los fenómenos "modernos", occidentales, y la antropología, contemplando las sociedades "tradicionales" del tercer mundo.

¿Cuál es el fundamento de la autonomía y de la "suficiencia" de la antropología funcionalista? Para Radcliffe-Brown el hecho de que las sociedades son de alguna manera sistemas naturales, y que las sociedades primitivas son sistemas naturales simples.

La forma sistemática del razonamiento antropológico se ha hecho posible gracias a la forma sistemática de la realidad empírica que constituye su objeto: la sociedad humana. Las sociedades no son solamente una realidad histórica, sino también una realidad material, un sistema de relaciones relativamente invariable, equilibrado e independiente de los cambios del "personal" (de los individuos que "realizan" el sistema). Así el sistema económico, el sistema de parentesco, el sistema político de una tribu subsisten cualesquiera que sean las permutaciones y las desapariciones de los individuos e incluso los cambios sociales inesenciales, porque el sistema de los papeles y los **status** sociales subsiste. Se puede poner ciertamente en duda esta posición, esta concepción del equilibrio, incluso si

se aplica a sociedades que no conocen los cambios propios de la sociedad occidental (como recuerda Gluckman a propósito de su distinción entre "rebelión" que no afecta al sistema y "revolución" como destrucción radical del sistema). Sea como fuere se desprende que la concepción funcionalista clásica de las sociedades "primitivas" no es la de sociedades que emergen de los orígenes de la historia superviviendo a través del tiempo y a pesar de la historia, sino más bien de sistemas naturales contemporáneos.

Contemporáneos en dos sentidos. Las sociedades primitivas son contemporáneas de la sociedad occidental y las instituciones de la sociedad primitiva son contemporáneas entre sí. Para el funcionalismo no podrían existir "supervivencias" en sentido evolucionista, en el sentido negativo del término. No hay que decir que algunas instituciones y prácticas observables no tengan su origen histórico en una época alejada, pero lo esencial es que son reinterpretadas e integradas en el funcionamiento de la sociedad actual. Para Malinowski, si llamamos supervivencias a "un rasgo cultural que no corresponde a su medio", no existen supervivencias, pues "está claro que si la supervivencia se perpetúa, es porque ha adquirido un sentido nuevo, una función nueva". Toda institución que sobrevive posee una "función" en el seno de la cultura y de la sociedad actuales.

Consecuencia importante: si la noción de supervivencia desalentase el análisis sobre el terreno, la negación de esta noción mantendría una estrecha relación con el nacimiento del análisis sobre el terreno. ¿Cómo comprender una práctica sin ir a verificar en el lugar su función en el sistema de la cultura actual?

La suficiencia y la autonomía del análisis son posibles porque todos los elementos rechazados por ella como exteriores son inesenciales (ejemplo: el concepto de origen) o vacíos de contenido (ejemplo: el concepto de supervivencia). Posee el carácter de "ámbito cerrado", esencial al razonamiento científico, porque su objeto está, él mismo, cerrado. El análisis es también por esto necesariamente ambiguo, atrapado entre la descripción de sistemas naturales y la construcción de sistemas conceptuales. Las sociedades, en tanto que empíricas, permiten un análisis descriptivo. En tanto que sistemas, permiten un análisis sistemático y totalizante. Por ello Radcliffe-Brown parece distinguir unas veces los dos niveles y otras confundirlos. Distingue entre las relaciones sociales empíricas y las estructuras sociales construidas por el antropólogo, pero por otra parte declara que "las estructuras sociales son justamente tan reales como los organismos individuales", mientras que las sociedades son estructuras.

Estas observaciones, esquemáticas y abstractas, no pretenden sentar el punto de partida de una crítica de los principios epistemológicos del funcionalismo de Radcliffe-Brown. Sería preciso insistir mucho más sobre sus análisis concretos tomando, en particular, como punto de partida sus otras obras **(Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique, Systèmes politiques africains),** sería necesario analizar el nuevo tratamiento de los sistemas de parentesco en tanto que centro, "hogar" (Meyer Fortes) de la estructura social de las sociedades tribales y gentilicias.

Nos limitaremos a insistir en el nuevo sentido de la monografía, en tanto que descripción de una sociedad concreta que constituye en sí misma una

totalidad relativamente autónoma, que posee una autonomía teórica. El punto de vista comparativo de Radcliffe-Brown tiende a esfumarse para dejar lugar de hecho a una yuxtaposición de monografías como razonamiento específico que contiene cuanto es necesario para su comprensión. Por otro lado, todo depende de lo que se entienda por comparatismo. La antropología americana obtendrá de esta yuxtaposición el principio del relativismo cultural en que la comparación de culturas no desemboca en la formulación de leyes generales, sino en la irreductibilidad de cada tipo de cultura.

Si se toma "monografía" en el sentido etimológico, pero vago de descripción de una sola realidad, se puede ciertamente decir que existían monografías en la época victoriana. No obstante, independientemente del hecho de que las informaciones contenidas en ellas eran con frecuencia "insuficientes", están consideradas en la mayoría de los casos por los antropólogos contemporáneos como inutilizables. Lo que está en juego no es tanto la calidad de las informaciones como su naturaleza, como el lugar inesencial de la monografía en el seno de la ideología evolucionista. Para esta última, la descripción de tal o cual sociedad no tenía valor autónomo. Se abolía las más de las veces en el de una sociedad llegada a un determinado "estadio" de adelanto y en un comparatismo considerado como "ingenuo" por los funcionalistas. La idea de que la sociedad puede constituir una totalidad por sí misma y cuyo análisis debe comprender la articulación sin recurrir a elementos exteriores (historia, difusión, evolución, etc.), era generalmente extraña a la antropología victoriana. El microanálisis es la unidad del razonamiento funcionalista; para

los victorianos no era sino un momento provisional del análisis macroscópico o global.

El análisis funcional y la ideología colonial.

Se podrían percibir al menos dos consecuencias en la constitución de un nuevo tipo de análisis antropológico e, incluso, de una nueva disciplina, "la antropología social". La primera, negativa, es la destrucción (al menos aparente o imaginada) de la ideología victoriana. La segunda es la aparición de una nueva "aproximación" a las sociedades primitivas (que "por otra parte están colonizadas") y a través de las consecuencias del fenómeno colonial.

Es evidente que la repulsa de la ideología victoriana no es explícitamente un rechazo del imperialismo victoriano. No es en todo caso en este terreno en el que ha tenido lugar el debate evolucionismo-funcionalismo. Este debate se ha planteado en términos estrictamente "científicos" (legitimidad de la construcción histórica, concepción de las sociedades primitivas como estadios y supervivencias, etcétera). Malinowski y Radcliffe-Brown no recusan la historia conjetural de Morgan y Tylor en razón de sus consecuencias prácticas (legitimación de la colonización), sino en razón de sus insuficiencias teóricas (ilegitimidad e inutilidad de la reconstrucción). El evolucionismo no es rechazado por ideológico (en el sentido moderno del razonamiento "relativo" a una práctica que determina su campo y sus conceptos), sino por insuficiente e inútil (¿de momento?) en el plano científico.

¿Cómo situar entonces las relaciones del funcionalismo con el evolucionismo en tanto que ideología colonial? Se hace necesario abandonar la des-

cripción histórica de las tesis funcionalistas por un análisis crítico. La forma en que el funcionalismo se situó por sí mismo no es idéntica a la que aparece de hecho a la crítica actual (1).

Para los funcionalistas, las cosas ocurren como si la recusación del evolucionismo fuera del campo legítimo de la antropología no se acompañase forzosamente de la recusación de la ideología imperialista. Más aún: como si el nacimiento del funcionalismo no tuviera ninguna relación con la nueva situación del imperialismo entre 1900 y 1930. El nacimiento de la antropología sobre el terreno no es relacionada, por Radcliffe-Brown, con esta situación, sino con los absurdos teóricos del evolucionismo y con las necesidades prácticas de un nuevo análisis. Lo que no quiere decir que la crisis del imperialismo no haya sido percibida, sino que esta crisis y la del evolucionismo no han sido apenas percibidas como una sola y misma crisis (salvo quizá Saussure, Durkheim y Delafosse).

En Malinowski, la ruptura relativa de la antropología sobre el terreno con la opinión colonial, la oposición de su aproximación concreta a los "indígenas" con la de los colonos, misioneros y administradores, no es de ninguna manera señal de "antiimperialismo". En esto se sitúa todavía el problema al nivel de las necesidades del saber: los explotadores victorianos no podían comprender realmente las sociedades indígenas porque no permanecian bastante tiempo entre ellos y no se distanciaban bastante de su propia cultura; los colonos y administradores tampoco, porque no la percibían sino a través de sus intereses prácticos.

(1) Pues hay alguna distancia entre el objetivo del funcionalismo (fundar un razonamiento científico) y sus resultados ideológicos. El funcionalismo crea también un nuevo razonamiento ideológico, aparentemente opuesto al precedente, pero quizá no de tipo diferente. Hasta tal punto que tomará el contenido ideológico de su razonamiento por continuación de su razonamiento científico. Lo mismo ocurre, por otra parte, con el relativismo cultural americano.

Así, pues, a ese nivel la relación del funcionalismo con el colonialismo es doblemente negativa. Por un lado, no ve relación directa entre evolucionismo y el colonialismo (exclusión pura y simple del problema). Por otro lado, rechaza la pretendida cientificidad victoriana (desplazamiento del problema). De todos modos, por esas dos razones, el fenómeno colonial parece caer fuera del campo de la antropología. Sin embargo, a partir de esas relaciones puramente negativas (aparentemente) será posible una nueva aproximación del fenómeno colonial.

El abandono de la concepción victoriana no tendrá únicamente por efecto constituir las sociedades primitivas como centro de una nueva disciplina, estudiadas en sí mismas y no en función del proceso colonial (como obstáculos o como frenos), sino de situarla de diferente modo respecto a Occidente. Si el colonialismo no es aún percibido como "destrucción y desculturación de las sociedades no occidentales", como "etnocida", tampoco puede ser percibido como la práctica soberana de una sociedad, resultado último de la historia, que eleva su nivel (con tanta abnegación y esfuerzo, pesada carga del hombre blanco) a las sociedades que han quedado retrasadas. En los años 1930 el colonialismo es ya considerado solamente como "aculturación" o "cambio cultural".

LA COLONIZACION COMO ACULTURACION

Numerosos antropólogos, en particular Malinowski y Boas, habían comenzado por ver en las sociedades primitivas, sociedades preservadas no tanto quizá de la historia como de la industrialización "sin objeto" e inauténtica, intactas y al margen de una colonización uniformizante, permitiendo así una tipología abierta, fundada en muestreos de prácticas e instituciones humanas en que lo diverso sería recogido con comprensión. Malinowski había intentado así describir, en sus **Argonautes du Pacifique Occidental,** la institución de la "kula", comercio marítimo alejado del centro de una red de prestaciones sociales y económicas, muy diferente del trueque primitivo imaginado por los victorianos y fundado en una "reciprocidad" alejada del cambio mercantil monetarizado y utilitarista.

Este tipo de trabajo estaba fundado en gran medida en una ilusión y abocado al fracaso. Malinowski lo había hecho ya notar en sus **Argonautes:** "Para una simple mirada, sin profundidad, apenas era posible captar la huella de alguna influencia o intrusión de Occidente. Yo era el único blanco presente y, a mi lado, no había sino dos o tres misioneros instructores indígenas, trajeados de algodón blanco... Pero para un observador menos superficial, capaz de percibir los diversos síntomas de alteración, era evidente que el carácter original de

este género de asambleas había sufrido profundos cambios."

Recordamos también el artículo redactado en 1930 citado anteriormente. Tras declarar que se había visto impulsado a practicar la antropología por el "hastío" de la civilización técnica y su carácter inhumano, Malinowski reconoce que la huida de la "civilización" está abocada al fracaso. "En las islas del Pacífico, aunque me viese perseguido por los productos de la Standard Oil Company, las revistas semanales, las telas de algodón, las novelas policiales baratas y el motor de combustión interna que se veía por todas partes, en las pinazas podía aún, sin demasiado esfuerzo, hacer revivir y reconstruir un tipo de vida humana modelado por las herramientas de la edad de piedra, impregnado de sencillas creencias **(crudo),** rodeado por una vasta naturaleza, virgen y abierta."

Si éstas eran las dificultades en la Oceanía de 1920, ¿qué decir de las del Africa de 1930? En ésta hay millones de colonos que han modificado el sistema de apropiación de la tierra en su propio interés, hay industrias que han introducido el salariado, administraciones coloniales que forman (con cuentagotas) funcionarios indígenas, etc. El antropólogo no tiene otro recurso que volverse, a su pesar, hacia la única realidad efectiva, la realidad colonial o, como se dijo entonces, el "indígena en transformación" **(The changing native)** y el "proceso de difusión" entre la cultura indígena y la cultura europea.

En cuanto a Malinowski, tras una breve oración sobre la tumba de la antropología de "anticuario", "romántica", se orientará resueltamente hacia el estudio de los procesos de "cambio". Su recopilación **Dynamics of culture change,** publicado en

1945 después de su muerte, es el fruto del cambio operado a raíz del trabajo en el ámbito africano en los años 1930. "Ahora, después de veinte años de trabajo antropológico, me encuentro a mí mismo, bien a mi pesar, tratando de estudiar al hombre, por una práctica tan mala y tan deshumanizante para el hombre y tan desnaturalizante para la naturaleza como lo ha sido la física, la química y la biología en el siglo pasado. Intento por ello hacer de la antropología una verdadera ciencia, y la ciencia inevitablemente debe introducir la uniformidad y la racionalización en los fenómenos que estudia."

El desengañado amor de Malinowski por la vida primitiva no contaminada por la civilización, por el "antepasado contemporáneo", deja lugar a un estado taciturno que contempla, en el mismo plano de la pesadumbre y la culpabilidad, la uniformidad introducida por el colonialismo y por la ciencia. Puesto que las sociedades primitivas ya no existen sino como islotes en medio de la "modernidad" y del cambio, como márgenes batidas y desarticuladas de la "civilización", ¿cuáles son las tareas de la antropología?

La colonización y los conceptos funcionalistas.

Del mismo modo que las sociedades primitivas han mostrado su capacidad para integrar el pasado por una interiorización de las "supervivencias", dan también prueba de sus posibilidodes de integración de lo exterior, de lo extraño, en su presencia. Las sociedades del tercer mundo son contemporáneas de nosotros y de sí mismas. La insistencia del funcionalismo en la sincronía le lle-

va a tener en cuenta la colonización como elemento real de la sociedad indígena. Sin embargo, el estatuto de la colonización en los análisis funcionalistas es muy diferente de lo que era para los victorianos. Dejando de lado la autocertidumbre de la sociedad occidental, el funcionalismo destruye, si no la legitimidad del imperialismo, al menos la necesidad y la posibilidad de legitimarlo por la ciencia. El colonialismo ya no es considerado como un sistema ideológico, sino como una realidad empírica dada, como una situación, de hecho contemporánea.

Llama la atención el hecho de que los antropólogos de anteguerra que han tratado de la realidad colonial no la hayan designado jamás con ese nombre. Es verdad que los términos de "colonización", de "colonial" les desplazaban hacia un campo de extracientífico: el de los victorianos y del mundo de la administración y los "negocios" a que pretendían sentirse ajenos. Por otra parte, es bien sabido que la ciencia tiene necesidad de crear sus propios conceptos. Así, si queremos saber de qué manera era captado el colonialismo por la antropolofía de 1930, los hallaremos bajo las rúbricas de "choque cultural" **(culture clash),** de "contacto cultural" **(culture contact),** de "aculturación" y, más tarde, de "cambio social" **(social change).**

A decir verdad, las nociones de "choque de culturas" o de "contacto cultural", ya habían sido utilizadas antes de la eclosión del funcionalismo. Y es también evidente que la realidad encubierta por esas nociones había sido abordada, de otra manera, por el evolucionismo. Desde los comienzos del siglo XX va a aparecer una terminología nueva, principalmente bajo la influencia del difusionismo

y que concibe la colonización como un ejemplo, entre otros, de contactos entre sociedades. Recordaremos que Elliott Smith hablaba de la difusión de la civilización egipcia en el mundo entero, incluidos los aztecas. Suponiendo que esas elucubraciones hayan sido ciertas, es evidente que no describian la expansión de una dominación, sino la transferencia de elementos culturales de una sociedad central a unas sociedades periféricas (por ejemplo, la supuesta difusión de las pirámides). Así, pues, se viene a calificar la colonización de fenómeno de "difusión" a través de una desviación o una "extensión" del sentido de este término.

En cuanto a la palabra "aculturación", aparece a partir de 1880 entre los antropólogos americanos, en el momento del apogeo de la "conquista del Oeste" y de la epopeya Western. Aquí también el uso de un vocabulario más castigado, alejado a la vez del énfasis oficial y del abandono lingüístico (por no decir más) de los **cowboies** y los Custer, señala la sobriedad y la neutralidad científicas. Un cierto Powell, en su **Introduction to the study of Indian languages,** Bureau of American Ethnology, habla de la "fuerza creciente de la aculturación bajo la influencia aplastante de millones de civilizados".

La noción de "contacto de culturas" (o de "razas") encuentra uno de sus primeros empleos en el primer congreso universal de las razas, que se celebra en Londres en 1911 y en que participan antropólogos, Boas entre ellos (1). Encontramos en las comunicaciones de los diversos participan-

(1) La compilación general de las intervenciones se llama *Mémoires sur le contact des races* y ha sido publicado en 1911 por G. Spiller.

tes la manifestación de una nueva concepción de las sociedades de ultramar, en el sentido en que está siendo elaborada en aquellos momentos por Lugard y Clozel; la negación del postulado de la superioridad global de Occidente, el "descubrimiento" de la fascinación de la pluralidad de culturas, pluralidad que deberia ser mantenida mientras fuese posible, y la necesidad de una política de **indirect rule** fundada en el respeto a las instituciones indígenas.

Con la sustitución de la noción de "misión civilizadora", noción voluntarista si la hay, por la mecanicista, de "contacto cultural", una gran parte de la problemática victoriana comienza a hundirse. Pero las consecuencias de esta posición nueva no aparecerán verdaderamente hasta 1930, a raíz del apogeo de los estudios consagrados a la aculturación y al cambio cultural.

La culturación: sentido abstracto y sentido real.

El número de "estudios de aculturación" entre 1930 y 1950 es enorme. La aculturación, el cambio cultural, absorben íntegramente, de hecho, el campo de la antropología clásica. Encontramos, no obstante, en los diferentes autores pocas diferencias fundamentales sobre el sentido inmediato a darle. El concepto de aculturación está tomado generalmente en el sentido de paso de las instituciones, de las prácticas o de las creencias de una cultura (o sociedad) a otra. Tras ese sentido abstracto y general se esconde el sentido real, que no es otro que el colonialismo. Todos los estudios de aculturación son en la práctica estudios sobre algunos aspectos del colonialismo. No habría que

acusar con demasiada precipitación a los antropólogos clásicos de maquiavelismo. El uso de un término específico en la antropología les ha parecido motivado a partir de "consideraciones metodológicas". El problema está en saber si las consideraciones metodológicas no les han ocultado el sistema.

La aculturación es un fenómeno general, nos dicen los antropólogos americanos Herskovits, Linton y Redfield (1). Comprende "todos estos fenómenos que se derivan del hecho de que grupos de individios que tienen culturas diferentes entran en contacto directo (**first hand contacty**) y continuado con los subsiguientes cambios en los modelos culturales originales de cada uno de esos grupos".

En principio, según esta definición, la aculturación comprende el estudio de los diversos contactos que han tenido lugar entre las sociedades a todo lo largo de la historia, cualesquiera que hayan sido las modalidades concretas de esos contactos. Así, pues, historiadores habrían hecho estudios de aculturación sin saberlo desde Heredoto. Y después de todo se podría sostener que el colonialismo no es sino un caso particular de estas diversas aculturaciones. Al haber abandonado Malinowski sus preocupaciones "anticuaristas" de antaño, proclama también a partir de ahora la universalidad del cambio cultural (2): "El cambio cultural es el proceso por el cual el orden existente en una sociedad, es decir, su civilización social,

(1) Herskovits, Linton y Redfield, «Memorandum for the study of acculturation», *American Anthropologist*, 1936.

(2) *Methods of study of culture contact in Africa*, 1938, bajo su dirección; cfr. también sus notas póstumas *Dynamics of culture change*, 1945.

espiritual y material se transforma de un tipo en otro... El cambio cultural es un factor permanente de la civilización humana, que prosigue en todas partes y en todas las épocas."

Sin embargo, para los mismos antropólogos es muy claro que el contenido de los estudios de aculturación no se limita a eso. No se podría permitir diferenciar la antropología de la historia. Todos los estudios de aculturación estudian de hecho el contacto cultural de Occidente con las demás culturas. ¿Qué ocurre con la pretendida generalidad de la aculturación y la ausencia de referencias al Occidente, presente siempre en esos contactos y presente de una manera "determinada"? Nuestros autores responden a la objeción. Herskovits, en particular, en un ensayo titulado **Acculturation, the study of culture change,** en que examina algunas monografías consagradas al problema encuentra, precisamente, como razón, la división del trabajo intelectual entre la antropología y las otras ciencias humanas. Está claro que se trata de un círculo vicioso: se define el objeto por la disciplina; pero la disciplina, ¿no se define por el objeto? Si su libro no trata más que de los contactos entre Occidente y las sociedades "primitivas" no es, nos dice, "porque estimemos que las fuerzas que operan entre los pueblos primitivos son diferentes de las que operan en los contactos entre pueblos con escritura (**literate**), sino simplemente porque el autor, en tanto que antropólogo, ha considerado sensato discutir los únicos datos que caen bajo su competencia".

En cuanto a Malinowski, después de haber proclamado la universalidad de los cambios y relacionado el cambio africano con la industrialización, con el paso "de comunidades campesinas que viven sistemas económicos indígenas, de folklore y de organizaciones de parentesco, a un nuevo tipo muy cercano del proletariado que encontramos en las regiones industriales de los Estados Unidos, de Inglaterra y de Francia", nos explica por qué es preferible estudiar el cambio cultural en las sociedades no occidentales: "Por numerosas razones, es más sencillo y más provechoso estudiar el proceso de difusión en un campo que, al estar más alejado, puede ser trabajado con mayor libertad, y en que los problemas son al mismo tiempo más simples y bajo el control más directo de los agentes de cambio."

Lo expresan aquí dos afirmaciones radicalmente distintas. En primer lugar, la simple repetición de las condiciones de trabajo sobre el terreno: la distancia objetivante entre el antropólogo y su objeto. Por otro lado, la concepción de la especificidad del cambio cultural colonial en tanto que controlado y "simple". La dominación colonial (el "control") permite al antropólogo una experimentación del cambio de una especie de laboratorio en que los procesos son más rápidos, más visibles, más "groseros". A través de las indicaciones "metodológicas", se reconoce indirectamente la especificidad del cambio colonial y la situación específica de la antropología.

La reducción "científica" de la colonización a la aculturación.

Si se examina la relación entre la "aculturación" y el sistema colonial a través de las obras antropológicas, se percibe que la aculturación es considerada unas veces como un aspecto límite del sistema y otras como desbordándole en todo.

En un primer sentido, la aculturación no es toda la colonización. Es la colonización, pero para el antropólogo lo es solamente en la medida en que él busca la pureza y la generalidad del fenómeno; es el elemento sólo por él considerado pertinente, no, en cambio, por ejemplo, por el historiador, el economista, etc. Por otra parte, el antropólogo no lo analiza sino como proceso universal, aunque sea también una práctica administrativa hecha de estrategias y de opciones. Parece así reconocer que la colonización desborda ampliamente el campo de su disciplina y cae en el de muchos otros "especialistas".

Pero, por otro lado, el antropólogo se atribuye una posición privilegiada respecto a estos últimos. Porque éstos analizan la realidad colonial desde un punto de vista particular. El antropólogo trata de captar la totalidad de la realidad colonial, porque es un especialista de los "fenómenos sociales totales". Por lo que a los políticos y a los ideólogos se refiere, sus opiniones y actos tienen un alcance práctico, pero no el rigor del concepto. Sabemos que la colonización no es sino un caso particular de los procesos de cambio. ¿No tendremos entonces derecho a creer que la colonización es sólo eso, que se puede reducir a eso?

Si no estamos obligados a aceptar sin más esta posición, podemos al menos tratar de comprender sus razones. El concepto neutro de cambio cultural es la continuación del proyecto analítico, no especulativo y comparativo de Malinowski y Radcliffe-Brown. Así como los victorianos habían concebido el colonialismo en términos que lo justificaban y entre ellos el lenguaje descriptivo y el lenguaje normativo y voluntarista se confundían, los

funcionalistas se atienen a un lenguaje puramente descriptivo que pone entre paréntesis los móviles y los motivos del colonialismo, que desaparece incluso como sistema. Los antropólogos no tienen ni que legitimar ni que condenar; su función no es juzgar un sistema que no perciben como sistema, sino como una forma particular de cambio.

Por ello los conceptos y los principios de los victorianos, por un lado y, por el otro, los de los antropólogos clásicos, se oponen entre sí. Al concepto de civilización o de progreso se opone el de cambio. A una larga historia construida por estadios, se opone la de fenómenos a corto plazo, de secuencias de cambio. Emplazado ante la totalidad de los fenómenos sociales, el antropólogo no tiene razón para privilegiar a uno sólo. Como dice Herskovits, su definición de la aculturación conscientemente "no distingue los contactos entre un pueblo histórico y un pueblo sin escritura de los que tienen lugar entre dos sociedades primitivas. Tampoco hace alusión a las motivaciones que se encuentran tras el estudio de esas culturas".

Es igualmente comprensible que la antropología crea encontrar en las ciencias de la naturaleza el tipo de vocabulario neutro, no normativo que busca. En todo caso nos encontramos en presencia de un vocabulario mecanicista, que acaso no es más que la burla del rigor y de la "ciencia", pero cuya intención es expulsar la especulación y la ideología. Que las sociedades constituyen "equilibrios" (estables o inestables), que la colonización sea una "difusión", un "choque cultural" (**culture clash**), un "contacto cultural" (**culture contact**), nos indica la voluntad de renovar el vocabulario antropológico.

No nos empeñaremos en una discusión sobre el

valor descriptivo y analítico de esas nociones. Pese a un cierto escepticismo sobre su cientificidad, una antropología contemporánea que es nada menos que funcionalista puede sacar provecho de la enorme investigación empírica emprendida por los investigadores sobre el terreno. Es fácil denunciar sus concepciones como "ideológicas"; lo es menos hacer como si se saltara por encima de su trabajo. Solamente quisiéramos tratar de situarlo.

El retroceso histórico lo prueba; la casi totalidad de los estudios de aculturación tratan de sociedades llamadas primitivas y que se refieren de hecho a la aculturación colonial. Por ello algunos antropólogos conscientes de ese hecho han tratado en los años 1930 de abandonar o precisar dicho concepto. En el antropólogo americano Lesser encontramos una tentativa de disociar la aculturación, que tiene un sentido más amplio, de la "asimilación", que caracterizaría la colonización: "La aculturación puede ser utilizada para referirse a las modalidades según las cuales un aspecto cultural cualquiera es adoptado por una cultura y se ajusta y se adapta a ella. Lo que implica una cierta igualdad cultural relativa entre la cultura que da y la que recibe. Por el contrario, la asimilación es el proceso por el cual elementos de una cultura conquistada o dominada van transformando en un estado de ajustamiento relativo a la forma de cultura dominante. En la aculturación, los grupos culturales dominados se encuentran en una relación que es esencialmente de reciprocidad" (1).

La originalidad de ese texto es notable porque intenta disociar aculturación y colonización, reciprocidad y dominación. Lo es también por estar

(1) *The Pawnee Ghost dance and game. A study of cultural change*, 1933.

completamente aislado. Si hubiera sido seguido, todos los pretendidos estudios de aculturación serían estudios de "asimilación". Malinowski, por su lado, intenta forjar una distinción entre la aculturación, que caracteriza al contrario que Lesser, como un proceso asimétrico (**one-sided**), y por otra parte, la "transculturación", que estaría caracterizada por la reciprocidad y el intercambio en condiciones de igualdad. Pero es dudoso que los fenómenos de "transculturación" sean numerosos en el marco de la colonización.

Como quiera que sea, todas las susceptibilidades, todas las diferencias tienen su origen en la situación inconfortable del análisis antropológico, aprisionado entre la preocupación de lo concreto y la de la generalización científica. En la situación también incómoda del antropólogo, aprisionado en la especificidad de una situación histórica y que finge mirar por encima de la generalidad de los "cambios". "El principio metodológico implicado por Lesser al diferenciar aculturación y asimilación es uno de los que, en el mejor caso, no pueden ser manipulados sino con las mayores precauciones. Porque en rigor, ¿son o no libres los pueblos para elegir uno u otro aspecto de una cultura que les es impuesta por un grupo dominante? ¿Acaso no depende la respuesta de quien se limita a estudiar un caso particular?" (Herskovits).

La reducción ideológica de la colonización a la aculturación.

Aquello de que los antropólogos clásicos hablaban era pura y simplemente la colonización. Hemos abordado las razones "científicas" de esta re-

ducción. ¿En qué consiste, pues, la diferencia, la distorsión entre las intenciones y los resultados de la antropología en su análisis del fenómeno colonial? A pesar de su definición abierta hacia la historia del hombre desde sus orígenes, no hay otra cosa tras la aculturación, tal como es descrita por la antropología clásica, que el colonialismo contemporáneo. Y negarse a ver las características concretas de esta aculturación, negarse a calificarla de colonial, en suma negarse a ver la especificidad de la aculturación y del "cambio" contemporáneo, es no querer ver la especificidad del colonialismo contemporáneo. Calificar el colonialismo de cambio o de fase de la industrialización equivalente a la del siglo XIX en Europa, es "banalizarlo" y no ver su aspecto tan evidente (para el colonizado) de deculturación y destrucción de las particularidades culturales nacionales.

Esto es aún comprensible. Los antropólogos estaban enmarcados en el colonialismo y no ante él y el sistema les parecía abierto y no cerrado. Pero es también comprensible que en la época de la descolonización, en una época que trata de restablecer el alcance y la dimensión ideológica de toda realidad humana, su descalificación del aspecto humano e ideológico del colonialismo como "extracientífico" sea severamente juzgado en muchas ocasiones.

En realidad, en la ideología de entreguerras, la teoría del contacto cultural no es sino un elemento de la concepción de las sociedades "indígenas". Tras ella se perfila la concepción del "indígena" como hombre objeto y todo el sistema de signos heredado del imperialismo: "La óptica de la sociología colonial era en general la de la colonización. Las disertaciones que prodigaba sobre los efectos

del "contacto" (**clash**) de culturas no ocupaban siquiera el proscenio de una investigación interesada fundamentalmente en ilustrar por el arcaísmo del acompañante la legitimidad de la usurpación" (J. Berque, **Dépossession du monde**).

Es muy cierto que el funcionalismo no hace enteramente suya la ideología victoriana, pero ha podido contribuir a velar su persistencia en otros razonamientos, rechazando toda aproximación "especulativa" del colonialismo. En esta circunstancia la confusión viene sin duda de que, después de haber recusado la ideología colonial victoriana, ha creído deber recusar igualmente la naturaleza ideológica del colonialismo (su naturaleza histórica, su novedad y sus prácticas) al buscar una pureza analítica ilusoria (1).

(1) Esto era visible sobre todo entre los antropólogos americanos. Herskovits en particular rechaza la antropología aplicada británica como utilizable por la administración, como capaz de convertirse en instrumento ideológico. En lo que no se engaña. Pero resulta que la antropología americana se nos aparece tan completamente ignorante de la realidad colonial como la antropología británica. Las dos escuelas, en efecto, niegan que el campo de sus análisis sea pura y simplemente coextensivo al del colonialismo (en el caso de los americanos, la colonización de los indios y de los negros como colonialismo interno). Ambas harán desbordar ilusoriamente sus análisis del campo de la colonización (contactos culturales no europeos) o la restringirán a una delimitación operatoria (división del trabajo científico) de su campo de análisis.

LA ANTROPOLOGIA APLICADA

Hemos visto cómo el concepto de aculturación, tal como es utilizado por la antropología clásica, estaba ligado a la realidad colonial y a la tentativa funcionalista de hacerlo inteligible, aunque pueda también aplicarse de manera abstracta a toda la historia. Pero la colonización no se presenta solamente como un dato, como la realidad colonial. Para el administrador, es ante todo una práctica, una política a aplicar (en el sentido de "**policy**", distinto de "**politics**"; volveremos sobre ello). Como la antropología de gobierno (y tras ella), la antropología aplicada ha nacido de la voluntad de los funcionalistas de aplicar su saber a la política administrativa. El estudio del contacto cultural bajo la colonización, de la aculturación colonial, no tiene solamente un valor teórico, "académico" como se dice en Inglaterra, sino un valor práctico inmediato para el administrador (1). El estatuto de las proposiciones de la antropología aplicada no es,

(1) La antropología parece así trastocar el orden histórico de aparición, porque muy a menudo es en vista y a partir de preocupaciones prácticas cómo los estudios antropológicos han sido llevados a cabo. No obstante, la antropología aplicada debe distinguirse cuidadosamente de la antropología de gobierno: esta última era aún una técnica titubeante limitada a consideraciones pragmáticas. Al contrario de la antropología aplicada que se ha constituido como práctica después de haberse constituido como saber puro y autónomo, tras haberse retraído de la ideología y las prácticas coloniales.

sin embargo, fundamentalmente diferente del de la antropología académica, que se organiza en torno a la noción abstracta y general de aculturación. No se trata ya siempre de problemas "especulativos" (historia), sino de análisis concretos que utilizan conceptos operatorios (historia precolonial, en el sentido de "inmediatamente precolonial", historia colonial, etc.) como continuación del proyecto analítico.

Si bien los análisis funcionalistas abordan la realidad colonial como práctica y pretender tener un alcance práctico, siguen sin embargo siendo para los antropólogos algo más que opiniones particulares (individuales o incluso propias de un cuerpo de especialistas), y más bien un saber que exige ser tomado en consideración por los profanos.

Por ello no podríamos atenernos al punto de vista de ciertos especialistas según el cual la antropología aplicada habría nacido de la toma de conciencia de los antropólogos de ser ciudadanos afectados por las prácticas coloniales. Hay sin duda una parte de verdad en esta afirmación, sobre todo si consideramos la introducción de Nadel a **Black Byzantium,** libro que redactó durante el apogeo del nazismo, y las tomas de posición de algunos antropólogos franceses. Estos últimos, a falta de otra cosa mejor, como ciudadanos. Los antropólogos británicos hablaban, en la mayoría de los casos, como funcionarios especializados en los asuntos coloniales.

La colonización no se presenta para el administrador como un simple dato, sino como tarea inmediata. Asimismo, la antropología no es solamente un saber contemplativo, sino que comporta, nos dicen, responsabilidades prácticas. La relación de la antropología clásica con la colonización no se

reduce, pues, a una relación de teoría a objeto (de teoría), como era todavía el caso con el concepto de aculturación, sino el aspecto práctico de la colonización y las ambiciones prácticas de la teoría van a encontrarse en lo que se ha llamado la antropolgía práctica o aplicada. En el límite, y para expresar la relación ideal de la antropología y de la colonización durante el período de entre guerras, se podría definir la política colonial así contemplada como una política científica, y la antropología contemplada así como una ciencia política (**"polis"** igual a "sociedad").

Hemos observado cómo la política colonial aparece ante todo a la antropología como un instrumento de análisis, instrumento entre otros, pero instrumento privilegiado por razones "técnicas" si se quiere: el cambio colonial está determinado en gran parte por una voluntad (la del poder y la administración) que trata de asir y utilizar todos los elementos que pueden ser tenidos en cuenta. Fundada sobre un cierto ideal "planificador", la colonización imperial es, pues, para el antropólogo, una verdadera experimentación del cambio cultural. Pero eso no es todo. ¿Cómo poner en acción ese "cambio planificado"? También aquí el antropólogo es un privilegiado. En tanto que es detentador de un saber, en tanto que entre todos los demás "administradores" y "especialistas" es el único en reconocer todas las dimensiones (si no todos los datos) del problema (no solamente del lado europeo, sino del lado "indígena"), exige que su saber sea reconocido en sus potencialidades prácticas. Malinowski es uno de los que han encomiado con mayor vigor este valor práctico. Desde 1922, tras de su estancia trobriandesa, escribía: "Cada rama del saber puede ser utilizada; ante todo, en

su aplicación en la gestión (**management**) práctica de su propio campo; en segundo lugar, abriendo una perspectiva más amplia sobre su campo permitiéndonos construir una teoría más adecuada del fenómeno en cuestión. El estudio de las razas salvajes y de color posee un valor práctico, en el primer sentido, relacionado con los fines de la administración colonial y la gestión de las relaciones entre pueblos blancos y pueblos de color. En el segundo sentido, la etnología puede ser uno de los más poderosos medios para ampliar nuestra visión de la naturaleza humana, para permitirnos construir una teoría concreta de la sociedad que nos permita una futura dirección científica de los asuntos humanos" (artículo en la revista **Económica,** 1922).

Pero en esa época, la nueva antropología no era más que un proyecto. No era siquiera un saber; ¿cómo hubiera podido tener la pretensión de "ser aplicada"? En 1940, la antropología existe. Existe como "saber", al menos es así como se presenta. Algunos la reconocen ese título, pero le discuten alcance práctico. Es entonces cuando Malinowski, en sus notas de **Dynamics of culture change,** afirma la imposibilidad de separar el saber de sus aplicaciones, la teoría de la práctica. La antropología aplicada no es de un tipo fundamentalmente diferente de la antropología académica, pero por el contrario la antropología aplicada queda como una teoría, un saber.

Antes, Malinowski había definido las prácticas y las opiniones de los colonos, misioneros y administradores como basadas en el interés, en la voluntad de dominación, en tanto que las de la antropología eran desinteresadas. Ahora define las prácticas y las opiniones de los primeros como prácticas ciegas, ignorantes, en tanto que los de la antropología están iluminados por el saber. Se produce un desplazamiento característico de una concepción tecnocrática de la ideología como función de la ignorancia: "El europeo medio comprometido en la organización y ejecución de la enseñanza en Africa no es ni etnógrafo ni sociólogo. Es en general inconsciente de las implicaciones culturales, sociales y políticas del proceso educativo y, sobre todo, no ha estudiado los sistemas indígenas de educación. El resultado es que formamos africanos que no tienen lugar ni en el mundo tribal ni en la comunidad europea."

Esta marginalidad de las nuevas "élites" africanas, respecto al mundo tradicional y al europeo al mismo tiempo, no es el fruto de la colonización como tal (que pretende, sin embargo, asimilar y rechaza en seguida, o de hecho). Esta marginalidad que se "encuentra en todos los países colonizados no es más que el fruto de medidas no "adaptadas", de una colonización poco "razonable" que no respeta el saber antropológico.

La antropología aplicada no es en ningún sentido una "escuela" sucesora del funcionalismo, o que se hubiera constituido junto al análisis académico, sino solamente el funcionalismo en tanto que éste ha tomado conciencia de sí como saber con pretensiones prácticas. Todo saber tiene implicaciones prácticas, nos dice Malinowski, que son parte constitutiva de ese saber.

Sería de hecho muy difícil citar una obra antropológica de primer orden, durante la época clásica, que no tenga relación directa o indirecta con las "necesidades" administrativas. Todos los grandes antropólogos británicos —con excepción tal

vez de Radcliffe-Brown— fueron empujados, en grados diversos, a inclinarse hacia la antropología aplicada (1).

Hacia 1930-1940, el pragmatismo de los antropólogos de gobierno, ciego también desde el punto de vista teórico, es reemplazado por el saber antropológico consciente de sus responsabilidades prácticas, por otro nombre: antropología aplicada. Va a operarse una reorganización de las estructuras de la investigación; numerosos organismos oficiales van a intentar establecer la unión entre teoría e investigación aplicada.

El Instituto internacional africano, creado en 1926, es ciertamente el más importante de los organismos internacionales para administrativos fundados en el curso de los años en que se constituye la antropología aplicada. Entre sus fundadores son de notar los nombres más conocidos de la antropología clásica: Carlh Meinhof, el R. P. Schebesta, Seligman, Lévy-Bruhl, el R. P. Schmidt, Shapera, Delafosse, Haddon, Westerman, etc. Más tarde entraron a formar parte Labouret, que llegará a ser codirector con Lugard; Malinowski y muchos otros. El papel de Lugard aparece decididamente en lugar destacado, lazo vivo entre la administración colonial y la antropología.

En la "constitución" del Instituto, se dice que uno de los fines esenciales consiste en "operar una asociación más estrecha entre el conocimiento y

(1) Por ello apenas ha existido en Francia una verdadera antropología aplicada. No ha habido en la mayoría de los casos más que administradores «ilustrados», antropólogos de gobierno. No sólo porque era menos urgente (*la indirect rule* no era, como en Gran Bretaña, una política oficial llevada a sus últimas consecuencias), sino simplemente porque casi no ha existido una antropología «académica» y pura que pudiera emplazarse como saber autónomo y posteriormente como práctica científica.

la investigación científica por una parte, y los asuntos prácticos por otra". Sin embargo, "el Instituto se mantendrá al margen de las cuestiones políticas; no se ocupará de la política indígena o de la administración". Lugard, al presentar su programa en el primer número (1928) de **Africa,** revista oficial del Instituto, declara que no quiere disociar la ciencia y la práctica, sino mantenerse apartado de la política. Lo que equivale a afirmar que la atención por los problemas prácticos no es, sin embargo, un abandono del rigor y de la sistematización científicos (1).

¿Cuáles son los problemas de que tendrá que ocuparse el Instituto? Lugard da un primer esbozo: se tratará en primer lugar de los planteados por la tenencia de la tierra (estudio de los sistemas de propiedad agraria), por el Código penal (estudio de los sistemas jurídicos locales) y más generalmente de los problemas derivados del contacto entre "los indígenas y la civilización". El Instituto lanzó, algún tiempo después, un programa de investigaciones en cinco años dedicados a los efectos de los "contactos culturales".

Una parte muy importante de las obras de la antropología clásica será el resultado de ese programa de investigaciones, al menos en lo que a Africa se refiere. En lo que concierne a la Gran Bretaña, que ha apartado la mayor contribución, son numerosas las obras que se podrían relacionar con esa nueva corriente. Por ello escribió Seligman **Pagan tribes of the nilotic Sudan** (1932) a petición del Gobierno del Sudán anglo-egipcio. En **The Nuer,** de Evans-Pritchard, las implicaciones prácticas,

(1) Naturalmente esta distinción entre la práctica (colonial administrativa) desprendida de una técnica y la política es muy significativo.

aunque no ocupen un lugar central (al menos esta obra se puede leer como la descripción de un sistema, independientemente de las condiciones concretas de su elaboración), están más presentes por cuanto que el autor ha sido impulsado a estudiar esta sociedad segmentaria por una petición del Gobierno británico. Meyer Fortes escribió su libro sobre los Tallensi a petición del Gobierno de Costa de Oro. Shapera escribió **A Handbook of tswana law and customs** (1938) a petición del Gobierno sudafricano. Hemos abordado suficientemente el caso de Malinowski para poder afirmar que al final de su carrera las preocupaciones prácticas ocupaban en él lugar fundamental: **Dynamics of culture change,** 1945. En cuanto a Nadel —por no citar más que algunos nombres— escribió **Black Byzantium** (1942), amplia investigación sobre los Nupe de Nigeria, a requerimiento del Gobierno y con la ayuda del Instituo internacional africano, y sobre todo de Lugard, que hizo el prefacio de la obra. Bajo la égida del Instituto serán publicados los dos clásicos del africanismo, fruto de la colaboración de grandes nombres del funcionalismo: **African political systems** (1940) y **African systems of kinship and marriage** (1950).

Apareció también una nueva época en los Estados Unidos, que se caracteriza por la toma de conciencia en ciertos medios de que el "problema indio" y el "problema negro" no han sido solucionados por la marcha hacia el Oeste y el fin de la guerra civil, de que a pesar de las reservas y la inmigración de los negros hacia los centros industriales del Norte, "la aculturación" de los negros y de los indios no está hecha. No obstante, quienes dudan de la posibilidad de integrar las dos etnias no son muy numerosos, por lo menos entre los liberales,

incluso los negros (1). Es de buen tono minimizar el Ku Klux Klan, que, sin embargo, hace de las suyas en el Sur tras de la "gran depresión" de 1929. El positivismo científico se hace aliado natural del optimismo integrador, pensando que sus peripecias no son sino el último cuarto de hora del racismo y de la dominación. En 1940 se crea la "Society for applied anthropology", en que colaboraron Herskovits, Hogbin, Linton, Kardiner, etc. En el relativismo cultural americano, las posiciones se hacen más matizadas respecto a esos "problemas", pero se radicalizarán rápidamente en lo que se refiere al colonialismo europeo. El anticolonialismo de los antropólogos americanos tardará todavía algún tiempo en darse cuenta de los lazos existentes entre el "problema indio" o "negro" y el del colonialismo europeo, entre el colonialismo interno y el colonialismo externo.

El antropólogo y el administrador.

Hemos señalado cómo la nueva antropología había dejado de identificarse plenamente con la "civilización", y, por tanto, con sus representantes. La nueva práctica sobre el terreno exigía una ruptura con la opinión, con los prejuicios del profano. Pero en su vida profesional el antropólogo, especialmente si se ocupa de antropología aplicada, tendrá necesariamente relación con una categoría particular de "profanos": los administradores. Es, justamente, la definición de su estatuto respecto a

(1) Cf. la importante investigación, llevada a cabo por un grupo de sociólogos entre 1938 y 1940, bajo la dirección de Gunnar Myrdal, cuyos resultados se publicarían en 1944 bajo el título *An American dilemma*.

estos últimos lo que plantea los problemas más delicados.

Por su saber, el antropólogo pretende estar situado en una posición eminentemente favorable para comprender a los indígenas y juzgar de su actitud a adoptar respecto a ellos. El indígena, que será reticente a exponer sus "problemas" a un administrador, aunque se trate de alguien "experto" en antropología, los confiará de mejor gana a alquien que es en cierta medida independiente de aquél, y que es extraño a sus objetivos inmediatos. A pesar de toda su (buena) voluntad de "comprender" realmente a los indígenas, el administrador sólo puede tener una visión parcial y deformada.

Es verdad que el político se puede transformar en antropólogo y esto ha sucedido, en realidad, a veces. Pero entonces, puesto que la antropología ha venido a ser autónoma, abandona sus antiguas funciones. Por ello, los administradores antropólogos tienden a desaparecer en beneficio de los antropólogos aplicados.

La política de Lugard y de sus sucesores suponía el empleo de funcionarios especializados en el campo etnográfico, pero cuyo estatuto era apenas distinto del de sus "colegas". Tras las revueltas de Aba, en Nigeria, en 1930, los estudios conocieron un desarrollo considerable. Hacia 1934, más de doscientos informes sobre las instituciones sociales de la región habían sido presentados por los antropólogos del Gobierno. En una situación bastante distinta fue creado en Ashanti, en la Costa de Oro, un departamento antropológico para estudiar la cultura ashanti antes que desapareciese bajo los efectos de las **changing conditions.** Tras la constitución del funcionalismo, este organismo,

compuesto de antropólogos del Gobierno, fue suprimido en 1930 y reemplazado por un grupo de antropólogos "profesionales". Podríamos encontrar el mismo fenómeno en Nigeria del Norte, Tanganika y Kenia. En Sudáfrica, donde, como todos saben, la situación del **apartheid** plantea "problemas" diferentes, los servicios permanentes de antropología fueron creados antes, en 1925.

Así, a medida que aparecen los institutos de investigación especializados, asistimos a la constitución de un cuerpo de investigadores que afirman, al mismo tiempo que su deseo de colaborar con los otros especialistas, la especificidad de su disciplina. Afirman, en efecto, que la orientación de los estudios en función directa de los fines coloniales no permite comprender la naturaleza real y profunda de las instituciones locales, su situación dentro de la totalidad social, y que solamente una vez esta totalidad es descrita y comprendida como sistema se puede ejercer alguna influencia sobre ellas para utilizarlas o modificarlas. Esta oposición entre análisis superficial o seudoanálisis y análisis sistemático o real, que hemos encontrado en Malinowski, es desarrollada ahora en otra dimensión. Malinowski admite que la nueva disciplina, de que se hace portavoz, ha sido favorecida y aún utilizada por la administración liberal de la **indirect rule,** y también por los misioneros que comprenden la "necesidad de estudiar de manera profunda la religión y la moralidad existentes, que, a fin de cuentas, deben ser suplantadas y destruidas". Es dudoso que Malinowski haya aprobado, en esta época, este punto de vista; pero, en todo caso, cualquiera que sea el juicio que se tenga sobre el resultado final del cambio, nos dice, jamás se ha estudiado con suficiente atención la religión y, más amplia-

mente, la economía y la vida social salvajes. Es claro que Malinowski, al afirmar a la vez la validez del saber antropológico y su alcance administrativo, va a chocar con algunas reticencias. Por un lado, por parte de aquellos que, como Radcliffe-Brown, son escépticos en cuanto al valor práctico de ese saber; por otro, de los administradores preocupados en preservar sus "competencias". Asistimos entonces a una serie de malentendidos, de "fricciones", reveladoras de una cierta época de la historia colonial y de la historia de la antropología.

El funcionario colonial, tratado por Malinowski como profano y no especialista (**general practiticionner, practical man**), considera, por su parte, al antropólogo como un idealista, un teórico de gabinete (lo que es bastante atrevido si se piensa en las ambiciones de investigación sobre el terreno del funcionalismo) o bien como un experto a quien consultar llegado el caso. No nos detendremos sino en la polémica que enfrenta en 1930 a Malinowski y a un administrador colonial (1), quien toma partido violentamente contra las posiciones expuestas anteriormente por el "padre del funcionalismo". Según él es imposible llevar a cabo trabajos de investigación, sobre todo por razones materiales (tiempo, dinero). Si hubiera que esperar los análisis de los expertos, no se haría nunca nada. El político debe actuar con los recursos disponibles, pues el tiempo apremia. Además, el punto de vista antropológico es completamente abstracto, tiene tendencia a considerar las realidades humanas "a partir de la ventana de su laboratorio".

Malinowski, que no temía la polémica, le respondió con el mismo aplomo (1). Para él, el no especialista no puede comprender objetivamente la situación, por constituir un elemento más de esa situación. Es a la vez juez y parte. ¿Cómo admitir, por ejemplo, sin examen la tesis muy extendida de una pretendida "comunidad de intereses" entre el colono y el indígena? ¿Por qué la política sólo tiene en cuenta el punto de vista del colono, cuando afirma estar por encima de ambas partes? (Es cierto que el mismo Malinowski parecerá admitir esta tesis en **Dynamics,** diez años más tarde.) A decir verdad el político está sometido al punto de vista de los colonos e imagina se trata del "interés general". Por otra parte, no hay ninguna duda de que este interés general existe para Malinowski, pero debe también considerar el punto de vista indígena.

Hay que decir que esta controversia es, en definitiva, bastante excepcional para la época y que, muy pronto, hombres políticos y antropólogos británicos van a sentir la necesidad de colaborar. ¿Cómo se ha operado la delimitación concreta del papel del antropólogo en la administración colonial? El antropólogo, preocupado ante todo por la pureza de su saber, puede desdeñar mezclarlo con la política, obligado a adoptar opciones que no derivan del entendimiento, sino de la voluntad. Reivindica entonces, como Radcliffe-Brown, un papel mínimo en el seno de la administración; el papel de experto consultivo no integrado en el sistema: "Un etnólogo no debe tratar de decir a un administrador lo que debe hacer; su papel consiste en aportarle un conocimiento de los hechos científicamen-

(1) P. E. Mitchell, «The anthropologist and the practical man», en *Africa*, 1930.

(1) Malinowski, «The razionalization of anthropology and administration», en *Africa*, 1930.

te recogidos y analizados, conocimientos que el administrador utilizará si así lo desea" (1).

Aquí se pone de manifiesto el poco interés de Radcliffe-Brown por la antropología aplicada y, de manera general, por las posibilidades y responsabilidades prácticas de la antropología, aunque también insiste en la necesidad de abandonar las investigaciones "anticuarias" y "académicas" (2). Malinowski se sitúa en el polo opuesto y sus posiciones serán adoptadas por sus numerosos discípulos. En los años de la posguerra asistiremos a una creciente reivindicación de responsabilidad por parte de los antropólogos y, a medida que es reconocido el carácter científico de su disciplina, a una suerte de "escalada". En 1946, Evans-Pritchard reivindica incluso para ellos la calidad de expertos en condiciones de igualdad con los demás miembros de la administración: "Es importante que el antropólogo que actúa como consejero o experto de una administración sea miembro de pleno derecho de la misma. No puede aconsejar a la administración respecto al alcance de los programas jurídicos, educativos, económicos o sociales sin conocer el interior del aparato burocrático, sin tener acceso a todos los documentos y sentarse a la misma mesa con los jefes de los departamentos especializados en pie de igualdad. De otra forma no podrá ver los problemas en su contexto antropológico, traducir al gobierno un problema en términos administrativos y viceversa y hablar con alguien que comparte la

(1) Introducción a *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, 1950.
(2) «Practical anthropology» en *Australian and New-Zealand Association for the Advancement of Science*, 1930.

entera responsabilidad de los actos y de la política de la administración" (1).

Si opone antropología y administración como dos "lenguajes", Evans-Pritchard no pretende subordinar una a la otra. Para él el antropólogo debe tener acceso a todos los documentos para elaborar un **dossier** que debe, en principio, englobar todos los aspectos de un problema, captarlo en todas sus facetas. Llegará, no obstante, el momento en que este especialista original, el especialista de la totalidad, sufrirá la tentación de oponer los conocimientos parciales de los otros expertos a su propio saber totalizante. Es así cómo Lucy Mair (2) opone el antropólogo al técnico, como aquel que tiene en su perspectiva la totalidad socio-cultural al que no tiene en cuenta más que un aspecto particular de la realidad social (economía, demografía, historia, política, etc.).

Empero, el antropólogo raramente tiene la pretensión de poder determinar, y aún menos poner en juego, los objetivos globales y el sentido general de la política colonial. Malinowski se atiene a una prudente división del trabajo entre el antropólogo y el administrador (3). Algunos, sin embargo, irán más lejos. Nadel es uno de los que han reivindicado para su disciplina la responsabilidad no sólo de los medios, de las técnicas, sino de los fines de la colonización. Ya en su introducción en **Black Byzantium,** mostraba toda la nobleza de una disciplina que no apenas concebía como "liberada" de com-

(1) «Practical Anthropology», en *Africa*, 1946. Es cierto que más tarde el autor de *Social anthropology* (1950) se mostrará más reservado sobre el papel político de la antropología aplicada.
(2) *An introduction to social anthropology*, 1965.
(3) *The Present state of studies in culture contact*. Asimismo, Monica Wilson, «Anthropology as a public service», en *Africa*, 1940.

promisos en una época en la que el nazismo pretendía esclavizar la ciencia para sus propios fines: "Hemos creído durante mucho tiempo que la búsqueda del saber comportaba su propia justificación. Pero estos últimos años la legitimidad de la ciencia pura, autónoma **(self-contained)** e indiferente se ha hecho cada vez más dudosa. Para ningún campo de la ciencia es esto tan cierto como para la ciencia de la sociedad, que ha sido reclutada al servicio de fines políticos despiadados, de persecución y de exterminio. Las falsificaciones históricas, las doctrinas racistas, las deformaciones dogmáticas de necesidades sociales han producido armas no menos mortales que las fabricadas en industrias y laboratorios. Una ciencia que puede ser pervertida así no debe esperar volver a encontrar su sofisticado distanciamiento. Hallará la redención solamente en relación estrecha con los problemas de nuestra existencia, como ciencia y como civilización" (escrito en 1942).

En otra obra, muy posterior, **Anthropology and modern life** (1953), Nadel irá más lejos que Malinowski o Evans-Pritchard: "Desde que el saber social puede ser aplicado, el antropólogo debe ser el único en hacerlo. Y debe aplicarlo no en tanto que simple técnico que sirve los fines decretados por otros, sino en la medida en que se atribuya el derecho de juzgar la validez de los fines. Es decir, debe recomendar, aconsejar, criticar y pronunciarse sobre los derechos y los errores de una política."

La posición de Nadel, cualesquiera que sean su grandeza y su valentía, es sin embargo una posición límite que muy raramente ha sido sostenida por sus colegas. Son raros aquellos que, armados sólo del saber, han pretendido asumir, en tanto que antropólogos, los medios que determinan prácticamente los fines de la colonización. Por otra parte, el poder colonial no lo habría permitido. Hubo de buscarse, durante los últimos años del imperialismo, una posición intermedia. Si una antropología aplicada, "neocolonialista", es concebible de derecho y acaso observable de hecho, numerosas características de la antigua antropología aplicada se han cumplido. En particular el hecho de que, al pretender distanciar su práctica y su lenguaje de la práctica y el lenguaje coloniales, gravitaba en torno a ese poder que le daba la posibilidad de ver su análisis plasmarse en realidad práctica. El lenguaje "administrativo" de la antropología europea corre ciertamente el riesgo de verse trasladado a las antropologías nacionales del tercer mundo. En todo caso, no se interpretará de la misma manera en la antropología europea.

La antropología administrativa y el colonialismo.

Si entre el antropólogo y el administrador colonial existen divergencias que atañen a la manera de comprender la política administrativa, no deja de existir entre ambos un acuerdo implícito sobre la naturaleza puramente "administrativa" del problema colonial. Los antropólogos clásicos, apenas si vieron, como sucedía también a los demás miembros del poder colonial, este problema como un problema político e histórico, como lo que denominamos hoy "sistema colonial". Apenas veían los límites históricos del sistema en que estaban integrados, ni sobre todo el grado de dependencia de su saber y de su poder respecto a él.

En la medida en que la colonización no es percibida explícitamente como dominación, los antro-

pólogos aplicados apenas ven que su saber puede ser "práctico" o "aplicado" simplemente porque la realidad a la cual se aplica (el "cambio cultural") está "controlada", es decir, porque las sociedades "aculturadas "son sociedades dominadas que permiten la manipulación y la experimentación. En cierta medida, si la antropología aplicada ha podido existir, es porque los miembros de la sociedad colonizada no determinan por sí mismos, independientemente de las condiciones más generales, el sentido de su práctica y de su historia —que les es impuesta desde el exterior hasta en sus menores detalles ("nuestros antepasados los galos")—. Son estas condiciones, negativas pero **sine qua non,** las que determinan los límites históricos de la antropología aplicada.

Estos límites la sitúan en el ámbito del lenguaje colonial administrativo y, más generalmente, del lenguaje "tecnocrático". La tentación de la tecnocracia se ha hecho objetivamente posible por la situación del saber antropológico frente a su "objeto". En el mundo colonial no existe para los "indígenas" un nivel autónomo de la política, de la historia. La historia, para el poder colonial, se sitúa solamente en los contactos, las fricciones del imperio (o más bien de la metrópoli) con el "exterior". En el interior no hay sino la calma de la administración, de la gestión, donde reina el entendimiento planificador y la ciencia positiva. Ni siquiera las revueltas introducen la historia en el interior del sistema; sólo son "disturbios", "rebeliones tradicionalistas" que se traducen más tarde en "problemas". Como dice G. Balandier, si "la colonización ha transformado todo problema político en un problema derivado de la competencia administrativa" **(Anthropologie politique,** 1967), los análisis de

la antropología aplicada no toman su sentido y su dimensión más que en y por el fenómeno colonial. Al menos hasta el nacimiento de los nacionalismos del tercer mundo, aquélla ha ignorado el nivel de la historia como independiente del cálculo positivo y planificador.

Nota sobre la antropología y la administración colonial francesa.

El proceso que hemos descrito en el ámbito inglés se ha producido también en Francia, pero con un notable retraso. En Francia, el antropólogo estaba aún reivindicando el derecho de ser oído por la administración cuando su colega inglés pedía ya, y a veces lograba, formar parte de esta misma administración. La incomprensión entre el "científico" y el "político", ya notable en Gran Bretaña, aumentaba en Francia por el hecho de que apenas existía una verdadera antropología que tuviera unas prácticas y unos conceptos autónomos comparables al funcionalismo. La antropología francesa, hasta la segunda guerra mundial, se había quedado en el estadio de los "administradores antropólogos". La vieja escuela colonial destinada a formar administradores coloniales, el Instituto de Etnología de la Universidad de París, fundado en 1926, no podía competir con las numerosas instituciones de investigación "pura" y "académica" de la antropología anglosajona. El prestigio de la antropología no era menor en ciertos medios; en todo caso era tan grande como la incomprensión de la que era objeto por parte de los "medios coloniales". ¿No podía aportar sus esclarecimientos a

la suficiencia imperial? El ponente en el Congreso de la evolución cultural de los pueblos coloniales, que tuvo lugar en París en 1937, parecía tender a pensarlo así: "La suficiencia de algunos civilizadores, que no han hecho etnología, condena con excesivo apresuramiento multitud de instituciones probadas, garantizadas de alguna manera, comprobadas incluso por el tiempo y, de todas las maneras, provisionalmente útiles... Quizá no puedan rechazarse en bloque todas las costumbres y las prácticas indígenas... Por otro lado, la acción colonizadora que, para dar fruto, debe ser colaboración, se verá dificultada, disminuida, anulada quizá por malentendidos, errores y menosprecios, roces e incomprensiones mutuas. Por ello ha podido decir Rivet que no hay buena colonización sin etnología bien hecha... Sería anacrónico colonizar a tientas, cuando las luces aportadas por la observación científica permiten hacerlo ya con pleno conocimiento."

A pesar de la política indígena, solamente después de la guerra será reconocido "el derecho de la etnología a ser oída". Pero al mismo tiempo que un inconveniente acaso lamentable, la ausencia en Francia de una antropología aplicada, ha permitido al antropólogo "independiente" situarse de manera original en relación al sistema colonial. No estando implicado por las contingencias de ese sistema y sobre todo por la tarea de acondicionarle técnicamente ha podido concebir su responsabilidad respecto al colonialismo como responsabilidad no puramente técnica o administrativa, sino política. Esta responsabilidad será reivindicada y asumida de manera brillante por un hombre como Griaule. En un artículo en **Temps modernes,** Michel Leiris expondrá en 1950 la situación del antropólogo ante el colonialismo, situación política, entendiendo la política no ya como estrategia administrativa **(policy,** dicen los ingleses), sino como medio ideológico e histórico **(politics).** Hablaremos de su obra más adelante.

LA ANTROPOGIA Y LA "INDIRECT RULE"

Como su nombre indica, la política inglesa denominada **indirect rule** es el fruto de una formulación explícita de las concepciones coloniales de los británicos. Lo que no quiere decir que los otros imperialismos no la hayan practicado en un momento dado de la historia colonial. Se podría mostrar cómo la **indirec rule** no ha sido practicada únicamente por los británicos, sino que ha sido una suerte de momento general que expresaba la necesidad de los colonizadores de revisar o reglamentar sus postulados asimilacionistas. En el caso de Francia y de Inglaterra, el momento de la **indirect rule** corresponde de lleno al período de entreguerras. No había sido una creación **ex nihilo** de Lugard o de Clozel. Los holandeses la habían practicado ya en Java desde 1850. Algunas partes del imperio de la India estaban gobernadas por medio de ese sistema. Y se ha podido decir que Faidherbe en el Senegal y Gallieni en Madagascar habían practicado una especie de **indirect rule** anticipadamente. Si no fue llevada a su término, acaso es porque entre tanto se habían descubierto límites cuya naturaleza veremos más adelante. Sea como fuere, nosotros nos atendremos únicamente a la **indirect rule** inglesa y a la política indígena francesa de los años 1930.

Hemos visto su primera fuente en las dificultades del imperialismo a comienzos de siglo. Después de 1920 una serie de acontecimientos mundiales van

a darle un nuevo desarrollo. La primera guerra mundial con sus ideologías (derecho de los pueblos a disponer de sí mismos) y sus resultados estratégicos (modificación de la relación de fuerzas entre metrópolis y colonias). La lucha entre potencias coloniales o con pretensiones coloniales (Alemania, Japón), incluso si alguna se proclamaba de la "civilización" contra la "barbarie" de los otros, podía dar a los colonizados la impresión de que existía un foso entre la seguridad en sí misma de la civilización y las realidades más materiales. El papel de las colonias en el esfuerzo de guerra había sido reconocido por las mismas potencias y podía darles el sentimiento contradictorio de su importancia económica y de su papel de simple instrumento en la política internacional.

Se había producido también la revolución de octubre de 1917. El comienzo de una nueva política de nacionalidades, en las partes asiáticas y meridionales de la U.R.S.S., era un ejemplo posible. Derrotada la revolución europea, Lenin y Zinoviev podían pensar, en el congreso de Bakú, que Oriente y de manera más general los "países coloniales", serían el lugar y la ocasión de un nuevo impulso, aunque tuvieran aún tendencia a verlo como simple relevo de la revolución europea desfalleciente y a pensar en términos todavía etnocéntricos.

Por parte de los colonizadores implicaba una doble ideología. De un lado, su debilitamiento podía incitarles a magnificar el papel del Imperio, como atestiguaron la British Empire Exhibition de Londres en 1924 y la Expoxition de París de 1931, y a insistir de nuevo sobre la asimilación, la igualdad, el progreso, etc., en el interior de "nuestras posesiones". De otro, la nueva situación podía incitar a una "liberalización". El principio de las nacionalidades difícilmente podía ser proclamado en Europa sin tener repercusiones en Africa.

Los mandatos confiados por la Sociedad de Naciones a la Gran Bretaña y a Francia sobre los antiguos territorios dominados por Alemania descansaron en distintos principios de los de "esferas de influencia", tan caros al Congreso de Berlín de 1884.

El artículo 22 del pacto de la S.D.N. declara: "En las colonias y territorios que como consecuencia de la última guerra han dejado de estar bajo la soberanía de los Estados que les gobernaban antes y que están habitados por pueblos todavía incapaces de dirigirse por sí mismos en las condiciones particularmente difíciles del mundo moderno **(sic)**, será aplicado el principio según el cual el bienestar y el desarrollo de tales pueblos constituye una misión sagrada de la civilización; serán incorporadas a esta convención garantías para el ejercicio de esta misión... El carácter de mandato diferirá según el nivel de desarrollo de los pueblos, la situación geográfica del territorio y otras circunstancias semejantes."

Desde entonces, los partidarios de la **indirect rule** se referirán al sistema de mandatos para mostrar su carácter "progresista". Otro elemento de transformación ideológica del sistema será el estatuto de la antropología, especialmente la británica, en y ante el fenómeno colonial. Porque el desarrollo y la especificidad de la antropología británica no son extraños a la especificidad de la **indirect rule** inglesa, si la comparamos con la política indígena francesa. Si la tentación de la **indirect rule** estuvo presente entre numerosos colonizadores, los británicos fueron los únicos en darle una forma teórica precisa y la amplitud de una teoría general

de las sociedades colonizadas. La antropología social fue un elemento esencial de esta "teorización" de la política colonial. Al darle su apoyo, los antropólogos modificaron un poco su sentido original.

La "convivencia" del funcionalismo y de la "indirect rule".

Hemos hecho alusión anteriormente a las divergencias aparecidas entre los antropólogos y los miembros de la administración colonial, debidas al hecho de que la antropología, para constituirse en su autonomía, se oponía a las "opiniones" confusas del profano y del **general practicionner.** Pero eso no significa que haya criticado los medios y los fines de la política colonial. Al contrario, ha reiterado a menudo su apoyo a la **indirect rule.** Apoyo tan directo, tan masivo, que parece el resultado de una connivencia entre la ideología plasmada en la **indirect rule** y la del funcionalismo.

También aquí el lugar de Malinowski es de primera fila. En 1929, a la vez que ponderaba la constitución de una antropología aplicada en los territorios africanos (1), expresaba su acuerdo con los principios generales de la **indirect rule:** "Un resultado importante de la controversia sobre la administración directa y la administración indirecta es que invita a estudiar atentamente los diversos procesos por medios de los cuales las influencias europeas pueden penetrar una tribu indígena. Mi propia opinión, así como la de todos los antropólogos competentes, es que la administración directa o "dependiente" es infinitamente preferible."

(1) «Practical Anthropology», en *Africa,* 1929.

¿Por qué? Porque el fin de la colonización no podría ser la asimilación pura y simple (primera herejía con relación a la doctrina de Lugard): "La verdadera diferencia entre la **direct rule** y la **indirect rule** consiste en que la primera supone que se puede crear de golpe un orden enteramente nuevo, que se puede transformar a los africanos en ciudadanos seudoeuropeos y seudocivilizados en algunos años. La **indirect rule,** por el contrario, reconoce que ninguna transformación rápida y mágica de ese género puede realizarse, que de hecho todo desarrollo social es muy lento y que es infinitamente preferible realizarlo mediante un cambio lento y gradual que venga del interior."

El funcionalismo no conserva el proyecto de asimilación y no hace descansar su reflexión sobre los medios sino en apariencia. El resultado de la aculturación, como la concibe Malinowski, será una adaptación recíproca, un **give and take,** y sobre todo una interiorización activa de ese proceso por los africanos: "La **indirect rule** política, que era el principio director de la política administrativa de lord Lugard en Africa, debería extenderse a todos los aspectos de la cultura. El control cultural indirecto es la única manera de desarrollar la vida económica, la administración de la justicia por los indígenas, la elevación de la moral y de la educación en las direcciones propias de los indígenas **(along indigenous lines),** y el desarrollo de un arte, de una cultura y de una religión verdaderamente africanos."

Esta tendencia a ampliar el sentido y el alcance de la **indirect rule** se desarrollará en el curso de los años, entre los numerosos discípulos formados por Malinowski en sus cursos en la London School of Economics. Lucy Mair declara asimismo en

1935 (1): "La razón por la cual los especialistas de la antropología creen en el sistema de la **indirect rule** no es porque ésta pretenda preservar las sociedades indígenas en su forma original. Para nosotros, el problema está en permitir que los cambios que modifican las condiciones de la sociedad africana se operen sin dislocación inútil de la estructura y esto creemos que puede cumplirse preservando y adaptando las instituciones que funcionan aún y son susceptibles de adaptación en lugar de desarrollar un proceso de desintegración y destruir las que no han sido, ni tiene necesidad de ser, destruidas."

Hacia 1940, aunque comiencen a hacerse notar críticas exteriores sobre la naturaleza "conservadora" de esta política, se es sensible todavía al apoyo de antropólogos africanistas de primer plano, tales como G. Wilson, o Meyer Fortes y Evans-Pritchard, autores-editores de las **African Political Systems** (1940), Audrey Richards, Shapera y Max Gluckman.

¿Cuáles son las razones de esta connivencia, de esta comprensión hacia lo que no es solamente la realidad colonial, sino una política colonial determinada? Pueden muy bien verse en este acuerdo motivos "egoístas": resultaría que en el marco del sistema de **indirect rule** se prestaría mucha mayor atención a la antropología. Este sistema exige la colaboración de un "saber" de las instituciones indígenas, por consiguiente sostenerle vendría a ser el interés de los antropólogos.

(1) «Education under indirect rule», en *Journal of the Royal African Society*, 1935.

Suponiendo que así sea no hacemos sino rebrotar la pregunta: ¿Por qué precisamente la **indirect rule** tiene "necesidad" de ellos? ¿Para encubrirse, como los victorianos, con el manto de la ciencia? En realidad, esta connivencia tiene razones más directas y más profundas; tiende a establecer el acuerdo global de los conceptos funcionalistas y de las concepciones administrativas, el acuerdo de la práctica administrativa y de la práctica antropológica.

La "indirect rule" de los antropólogos.

Al aprobarla, los antropólogos no dejan de modificar los caracteres de la **indirect rule.** De pragmática que era, se hace sistema y teoría. De utilización de las formas tradicionales de organización local, se convierten en teoría de estas formas y de su inserción en las sociedades africanas.

Lugard, en su proyecto, había definido la primera tarea concreta de la nueva política: "El primer paso a dar es tratar de encontrar un hombre influyente como jefe, agrupar bajo su autoridad tantas aldeas o distritos como sea posible, enseñarle a delegar poderes, interesarle en la tesorería indígena, sostener su autoridad e inculcarle el sentido de las responsabilidades."

La consigna de Lugard, **Find the chief!,** recogida por Malinowski y por sus discípulos, estará frecuentemente en el origen de numerosas investigaciones sobre el terreno, consagradas a lo que se llamará más tarde "antropología política". Para la forma tradicional de organización local no es más que un elemento de la institución política y luego de la "estructura social total", para recoger los términos de

uso (funciones religiosas, funciones económicas de acumulación y distribución, etc.). Aprehender por consiguiente su naturaleza supone un estudio totalizante de las estructuras de la sociedad indígena.

Lucy Mair lo dice claramente: en la **indirect rule,** todo el proyecto funcionalista está ya en germen: "La verdadera significación de la **indirect rule** no se resume en la frase **Find the chief!;** consiste en una comprensión de la estructura de la sociedad indígena y de la interrelación de sus partes" (1). Más concretamente, los análisis antropológicos no son análisis abstractos, desarrollados para el enriquecimiento de la "ciencia" pura; son análisis que tratan de responder a "problemas concretos": capacidad de adaptación de las jefaturas y organizaciones locales tradicionales a la política colonial; dirección de esta adaptación, etc.

Lucy Mair es, por tanto, consciente del hecho de que la práctica antropológica está directamente articulada con la práctica administrativa, así como de que algunas concepciones de la **indirect rule** son ya conceptos antropológicos implícitos. Mas no conceptos globales. La **indirect rule** presenta para ella el interes de no ser más que una "administración" **(policy)** y no una concepción especulativa y **a priori** de la colonización. Lo mismo que la aculturación es un concepto neutro para el funcionalismo, la **indirect rule** es de alguna manera una política "neutra" no normativa, que no acarrea juicios de valor como hacían los colonialismos anteriores o como lo hacen todavía, por ejemplo, el asimilacionismo o la política de **apartheid.** "La particularidad de la política de **indirect rule,** inherente a la teoría que la subtiende, es que no comporta una

(1) *Native policies in Africa,* 1937.

afirmación determinada sobre la naturaleza de la mezcla cultural que producirá. Para las otras dos escuelas de pensamiento, el tipo de sociedad que se desea producir está claro. En los "países del blanco", una comunidad estratificada que obtiene su riqueza de la industria o de la agricultura extensiva, junto a una población indígena como clase laboriosa, situación en que la eventual concesión del **Self government** local y las calificaciones recibidas de los europeos quedan confinadas dentro de los límites considerados necesarios para el mantenimiento de la supremacía europea. En los territorios asimilacionistas, una réplica de la civilización europea con indígenas, en cuanto sea posible, formando parte del número de los capitanes de industria y alcaldes de comunas."

¿Qué es, por consiguiente, la **indirect rule** de los antropólogos? Política neutra, no especulativa, y no normativa, es también otra manera de aprehender las sociedades indígenas, un liberalismo respetuoso de las pluralidades culturales. Para Lucy Mair no se limita a una utilización oportunista de las jefaturas locales tradicionales, como es el caso de la política indígena francesa que se mueve siempre en el marco del asimilacionismo: "La política de supresión deliberada de las autoridades indígenas lo bastante poderosas para constituir un peligro potencial para el poder francés, combinada con la incapacidad para reconocer la existencia de una autoridad en las tribus que no estaban altamente centralizadas y con una indiferencia general por el destino de la civilización indígena, han hecho inconcebible (en Francia) toda idea de **indirect rule** en el sentido nigeriano del término. Las tendencias de la administración francesa a pensar en términos de grandes esquemas generales, aplicables simultá-

neamente a toda una federación de colonias, militan también contra todo reconocimiento de las diferencias culturales locales."

Si Francia ha podido utilizar los jefes indígenas, no lo ha hecho sino parcial y tardíamente: después de 1930. De todos modos, para Lucy Mair, y contrariamente a lo que pretendían entonces algunos teóricos franceses preocupados en demostrar la existencia de una verdadera **indirect rule** francesa (Labouret, Delavignette), la política indígena es fundamentalmente diferente de la **indirect rule.**

No nos pronunciaremos sobre si tal diferencia fundamental existe. Es difícil creer que esas dos políticas, aplicadas al mismo tiempo, no tengan nada que ver con la nueva situación mundial de las dos metrópolis y del imperialismo colonial clásico. Pero es verdad que ha existido una cierta especificidad de la **indirect rule** británica, una cierta tonalidad ideológica, a la cual la antropología no es quizá extraña. En este sentido apenas sería una paradoja afirmar que la antropología es la verdadera diferencia de la **indirect rule** inglesa.

Hemos visto a qué nivel de generalidad pretendía la antropología captar el fenómeno colonial, cuando disertaba sobre la aculturación. Vemos ahora que se apropia ese fenómeno de alguna manera en sus tomas de posición sobre la política administrativa. Pero el análisis de las modalidades concretas de la aculturación y de la política colonial no es todavía la perfección del colonialismo como sistema. La situación de la antropología aplicada en el interior del aparato administrativo, así como la caución que facilita a este aparato y a su política, le impiden concebir el colonialismo como un sistema específico y, sobre todo, como un sistema con el cual mantiene lazos específicos. El remodelamiento de la **indirect rule** como administración raramente conducirá a su crítica como momento del colonialismo.

La antropología en o ante el colonialismo.

Al concebir la colonización como una realidad empírica, y no como un sistema que posee una dimensión histórica e ideológica, la antropología mantiene con ella una doble relación. Por una parte, la realidad colonial le proporciona un terreno para la construcción y la experimentación de sus propios conceptos. Por otra, en tanto que saber social, aspira a hacer inteligible para la opinión profana esta misma realidad.

De hecho la aculturación no es una simple noción neutra: es la manera de percibir la colonización por la antropología. Por otra parte, la antropología aplicada no es un saber puro, que se aplicaría más tarde a la realidad colonial, puesto que tiene sus orígenes en esta realidad.

Todo ello conduce a una confusión general: la antropología clásica, a pesar de sus denegaciones, no podría contemplar la realidad colonial como una realidad entre otras, de la que habría escogido libremente la comprensión. El funcionalismo no podría negar que la colonización es el fondo ideológico que se perfila en torno a sus prácticas y sus conceptos, tras el simple hecho empírico de la aculturación y de una política administrativa "razonable". La antropología no mantiene con el colonialismo una relación contingente, la de una teoría general con un objeto particular e intercambiable, sino más bien unos "lazos especiales".

El campo del concepto de aculturación y el de colonización son rigurosamente iguales e idénticos.

Y si bien en derecho se pueden concebir otras formas de aculturación que las coloniales, es de hecho siempre la colonización la que es considerada por la antropología. La antropología clásica trata de negar sus lazos especiales con el colonialismo, fingiendo considerarlo como un simple caso particular de su objeto. Porque cuando reivindica en el plano práctico, en el plano de las responsabilidades, "lazos especiales" con la realidad colonial concebida ahora como política, abandona sus pretensiones a la generalidad ilusoria que simulaba, para reconocer en sí misma los límites prácticos del fenómeno colonial. No tiene entonces en tanto que antropología aplicada otro objeto que el colonialismo.

¿CONSERVADURISMO O PROGRESISMO?

La antropología romántica de los años 1920 se había distanciado en una cierta medida de la ideología y las prácticas coloniales. Ahora, cuando rechaza el anticuarismo y el academicismo, cuando pretende demostrar no solamente la universalidad del cambio (cosa bastante evidente desde Heráclito), sino la no especificidad del cambio colonial, ¿cómo podría insistir con la misma convicción en el carácter "protector" y "no desintegrador" de la **indirect rule?** La conservación de las instituciones tradicionales, precoloniales, ¿no es un estatismo, un conservadurismo retrógrado? ¿Cómo conciliar la problemática original de la **indirect rule** y la introducida con la noción de aculturación? Malinowski, en 1945, en **Dynamics of culture change,** aprueba globalmente todavía la **indirect rule** y trata de demostrar que el cambio cultural colonial se reduce a un cambio social del mismo tipo que el que conoció Europa en el siglo XIX durante su fase de "industrialización". Las ambigüedades de la aproximación a la realidad colonial no son exclusivas de los antropólogos, se hallan también entre los "políticos".

"Self rule" y "desarrollo"

La ambigüedad original de la **indirect rule** era ya muy notable en su fundador. Lugard había in-

sistido en la necesidad de no limitarla a un puro y simple mantenimiento de las instituciones locales; debía aquélla utilizarlas como medio para el desarrollo de los "indígenas" o, para hablar como él, "su progreso hacia un nivel más elevado". A la vez "protectora" y "progresista", esta política podía ser desarrollada en dos direcciones divergentes. Como dice el historiador inglés Robinson (1), "la insistencia en el sistema de mandatos **(trusteeship)** era en primer lugar protectora, de una manera un tanto negativa. En segundo lugar insistía en la promoción, en tanto que fuera compatible con el carácter protector del desarrollo económico y social".

Lugard perseguía dos objetivos esenciales, como indica el mismo título de su obra (**dual mandate),** pero había captado cuáles eran los otros problemas que creaba la pretensión de llevarlos a buen término a la vez. "Lugard —sigue diciendo Robinson— reconocía el derecho al desarrollo, pero insistía también en la necesidad de estudiar atentamente la cuestión y adaptar la sociedad indígena a las nuevas necesidades en extremos tales como la tenencia de la tierra, el reclutamiento del trabajo, la educación, el desarrollo de los recursos mineros y de las industrias que trabajan las materias primas o responden a las necesidades más simples de los mercados locales."

Lugard no descartaba en absoluto la posibilidad de conducir los territorios colonizados y regidos por la **indirect rule** hacia un régimen de **self rule,** o incluso de otorgarles la independencia. Sin embar-

(1) *The Dilemny of trusteeship,* 1965. El sistema de mandatos no es la *indirect rule,* pero se aproxima en muchos aspectos en el plano ideológico y práctico.

go, tanto para él como para sus contemporáneos (socialdemócratas incluidos), se trataba de un proceso a largo plazo, cuya duración era completamente imposible de determinar: "La era de la independencia completa no es visible todavía en el horizonte del tiempo" (1) **(Dual Mandate).**

Los sucesores de Lugard, al tratar de precisar su política, iban a inclinarla necesariamente en uno u otro sentido. En determinadas circunstancias, en el sentido de la **self rule.** A pesar de su carácter "protector", la **indirect rule** tenía por corolario la aculturación y se había traducido por una cierta interiorización en las nuevas "élites" de prácticas y valores occidentales, que ya no eran percibidos como valores extranjeros, sino generalmente como necesidades.

Frente a los elementos tradicionales (jefaturas indígenas locales), estaban los elementos "aculturados", "avanzados" que reclamaban la "democracia", el "desarrollo", la "autonomía". **Self rule,** por otra parte, puede significar tanto "democracia" como "autonomía" o "autodeterminación". ¿No estaba así la ideología colonial dominante en retraso respecto a los hechos?

A partir de 1922, uno de los sucesores de Lugard en Nigeria, Clifford, declaraba que ya no existían, y además nunca habían existido, sociedades "preservadas": "La escuela de pensamiento, que se pronuncia por el mantenimiento rígido del **statu quo** en los emiratos musulmanes como el único medio de asegurar su perpetuación, está condenada, estoy persuadido de ello, al fracaso y a la decepción. Toda tentativa para conservar esas administraciones "preservadas del mundo exterior"

(1) Entendiendo por ello la independencia puramente política.

(**unspotted from the world**), el mundo moderno de que forma parte, protegiéndolas de las influencias exteriores y del aflujo de ideas extranjeras, externas o exóticas, no puede tener éxito durante un período prolongado."

Cameron, que llegó a ser gobernador de Nigeria en 1931, precisa todavía más la doctrina en sus **Principles of native administration and their application.** No se contenta con reemplazar el término **indirect rule** por el de **indirect administration.** Influido por la doctrina de los mandatos, cree descubrir el peligro de un estancamiento, de un conservadurismo en la utilización de organizaciones indígenas locales no capacitadas para las tareas "modernas". Especialmente en las regiones clásicas de la **indirect rule,** en los emiratos musulmanes del Norte, donde las estructuras muy jerarquizadas comienzan a ser percibidas como "feudales" y, por tanto, como retrógradas en comparación con los valores nuevos; y eso a diferencia de las sociedades clásicas y gentilicias sin poder central, en que se quieren notar formas elementales de "democracia".

De ahora en adelante el poder de las jefaturas locales tradicionales no será reconocido ya **a priori,** como sucedía con Lugard, sino que tendrá que demostrar que está fundado en un "consensus" popular mediante la aceptación explícita de su autoridad por los indígenas. Por lo demás, su reconocimiento **de facto** por el Gobierno inglés no implicará de ningún modo su legitimación de derecho. Aquello se limitará a reconocer un estado de hecho en función de objetivos prácticos (percepción de impuestos, etc.). Y puesto que se insiste más en el "desarrollo" de las administraciones locales que en su "mantenimiento", no habrán ya de

ser necesariamente consuetudinarias, sino que deberán tener cada vez más en cuenta a los elementos "avanzados" y "educados", que estarán representados en los consejos de administración indígena.

Es sobre todo después de la segunda guerra mundial cuando los responsables coloniales serán empujados a una revisión de su política y a poner en entredicho la **indirect rule,** opuesta al "desarrollo", por demasiado asimilacionista y por demasiado destructora, de las otras políticas. Una vez en el poder transforma la **indirect rule** en **local government.** ¿Dónde está la novedad? "El principio del funcionamiento por medio de los indígenas y de sus instituciones, antiguas o nuevas, no puede ser abandonado. Pero es necesario reconocer que el desarrollo no es posible más que si se injerta en las aspiraciones de los africanos y se beneficia de la cooperación del elemento más dinámico y más flexible de las cambiantes condiciones de hoy. Eso no quiere decir que esta política deba ser frenada por el viejo conservadurismo casi general de la sociedad africana, conservadurismo que servía de base a la política de **indirect rule;** pero debería ir al encuentro del deseo de cambio y mejora, que es el de los africanos mismos. El aparato del gobierno local es necesario para la puesta en marcha de los proyectos que buscan el progreso en el plano económico y social, al mismo tiempo que el desarrollo de la conciencia política del pueblo. Para ello el aparato tradicional, si no es modificado, es inadecuado."

De acuerdo con esta declaración de principios, pero teniendo también en cuenta los acontecimientos mundiales que han modificado y modifican la naturaleza de la Commonwealth (las relaciones a

veces "difíciles" entre las metrópolis y las colonias durante la guerra, las revueltas después de la guerra, el nuevo poder de los dominios blancos, la independencia de la India), el Gobierno laborista inaugura una política de **self government** en Africa. En 1949, y bajo la presión de Nkrumah, que volvió a la Costa de Oro reclamando el S. G. N. **(self government now!)**, afirma que el objetivo inmediato de su política es la autonomía de la Costa de Oro en el interior de la Commonwealth británica. Pero el camino todavía será largo. Vendrá la revuelta de Kenya, y, tras diversas tergiversaciones, no es sino en 1958 cuando Ghana adquirirá su independencia política, abriendo la numerosa serie de independencias africanas.

Una nueva antropología.

Durante el período de entreguerras, los antropólogos y teóricos coloniales británicos habían insistido en las diferencias ideológicas que existían entre las concepciones francesa y británica de la política colonial. Hemos visto cómo el desarrollo de la antropología aplicada en Gran Bretaña favorecía (y resultaba favorecida por) la formulación teórica de los medios y de los fines de la **indirect rule.** Lo que no quiere decir que las diferencias hayan sido tan importantes en los hechos. Las bases teóricas de la **indirect rule** fueron un tanto superadas por la realidad del cambio que marcaba más profundamente cada vez a las sociedades africanas. Los hechos mostraban una notable convergencia en los resultados efectivos de la colonización, ya fuese inglesa o francesa. ¿No se habrían exagerado las diferencias entre la **indirect rule** y la política indígena? ¿No sería uno el sistema más allá de los

matices entre políticas administrativas y no presentaba en todas partes el mismo rostro? La aparición de una nueva corriente asimilacionista en Gran Bretaña, la convergencia de las ideologías coloniales se opera de ahora en adelante en torno al nuevo tema del desarrollo que reemplaza al, pasado de moda, de "civilización".

El Gobierno laborista, en su preocupación de "repensar la colonización", precisa en 1950 la influencia que la nueva política debería tener en la investigación de las ciencias humanas y cuál debería ser la orientación de la antropología: "La **indirect rule,** que tenía como objeto la preservación de las instituciones tribales, requería por parte de las administraciones un interés simpatizante y un buen conocimiento de la sociedad y de las instituciones africanas. Como consecuencia se concedía gran importancia a la antropología. Pero las calificaciones y los conocimientos requeridos para llevar a buen término la nueva aproximación dinámica y constructiva y para elaborar las instituciones políticas y administrativas locales, cubren un campo mucho más amplio. No solamente es necesario tener conocimientos antropológicos y saber cómo está organizada la sociedad, sino también prever claramente lo que va a suceder en la sociedad africana a causa del juego de influencias y de las fuerzas modernas y apreciar el tipo de sociedad deseable, a la vez, para las gentes afectadas y para el gobierno y cómo realizarlo. Todo lo cual exige un estudio preciso de los cambios que tienen lugar en la sociedad africana, del ascenso de nuevas clases, de la decadencia de las costumbres, de los problemas de las poblaciones urbanas y del efecto de nuevos factores, tales como la educación, la organización del trabajo, la economía monetaria y

la comercialización de las cosechas. Todo lo cual exige también un conocimiento de los desarrollos políticos y sociales contemporáneos en Africa y en el mundo exterior."

A decir verdad, es necesario reconocer que los antropólogos no habían aguardado esta reorientación oficial para modificar el campo de sus investigaciones. Desde 1930, la antropología aplicada no se podía atener ya a unas consideraciones generales sobre el cambio. Abandonando con frecuencia la monografía por una división metodológica en "problemas" (hambre, industrialización, urbanización), las investigaciones no se fundaban ya únicamente en consideraciones epistemológicas, sino en las necesidades prácticas. El saber puro debía fragmentarse y hacerse práctico (aplicado). En la estampida aparecerán pronto la antropología política y la antropología económica.

En esta época surgen nuevos departamentos de investigación, que sustituyen a la división geográfica tradicional (Africa Oriental, Africa Occidental, etcétera), por una división funcional (departamento económico, departamento social, departamento de la cultura, departamento de la salud, etc.), lo que permite un estudio sobre bases comparativas nuevas. Nuevos sectores coloniales se ven inducidos a interesarse, por su parte, en la antropología. En 1944, el British Colonial Social Research Council, encargado de aconsejar al secretario de Estado de las colonias sobre "las cuestiones que tengan relación con la investigación en ciencias sociales en beneficio del imperio colonial" comprende una sección de antropología relacionada con el Instituto internacional africano. Más prosaicamente, por iniciativa del Gobierno rhodesiano y de compañías capitalistas (Trust Beit, British South Africa Company, sociedades mineras), es fundado en 1938 el Rhodes Livinstone Institute.

El análisis abstracto de la aculturación deja lugar al de problemas "concretos" que constituyen el "horizonte" de los cambios. Pero ni que decir tiene, siempre en la óptica del colonialismo. Para los antropólogos de los años 1920, la colonización se reducía a un caso particular de contacto cultural, de contacto entre culturas diferentes. Ahora ya no se habla de cambio cultural, sino de cambio social. La reducción monista es completa. La colonización ya no es sino uno de los aspectos del cambio social. Las diferencias entre culturas todavía implícitamente presentes en la noción de "contacto cultural" se hacen inesenciales. Sólo permanece como válida la noción de industrialización a escala mundial.

Así como hasta entonces se insistía en los "desajustes", las "tensiones", los "conflictos", a que daba lugar el contacto cultural, ahora se centra la atención en mostrar que el cambio social es universal y "normal"; en suma, que no ha comenzado con la colonización y que, todas las sociedades, al estar "en la historia", han conocido cambios (lo que es evidente), crisis, conflictos (lo que es probable) y que los conflictos y desgarramientos contemporáneos no son inéditos (lo que no es evidente). Porque lo más interesante no son estas tesis en sí mismas, sino su significación histórica e ideológica. No sobrestimar las dificultades del cambio contemporáneo al ser éste universal: "Habría que tener en cuenta que todas las sociedades, sin exceptuar la sociedad de Europa Occidental, pueden ser descritas desde un cierto punto de vista como patológicas y desintegradas. Porque ¿dónde hallaríamos una sociedad en que el crimen sea desco-

nocido, en que los conflictos, que tan frecuentemente desembocan en guerras y luchas fraticidas, jamás ocurran, en que todas las instituciones funcionen con una flexibilidad y una adecuación completas? Y por otra parte sería posible también considerar los síntomas de "desintegración" y otros análogos, que con frecuencia se descubren en la investigación del contacto, como indicaciones sobre la notable adaptabilidad del africano a las nuevas condiciones" (1).

De una manera general, el contacto cultural es para Fortes (como para Malinowski) "del mismo tipo que los otros procesos de interacción social que se producen a la vez en las sociedades de cultura escrita de Europa, América y Asia, y en las sociedades sin escritura de las otras partes del mundo. Continúa simultáneamente en las regiones de Africa que son familiares al blanco desde hace siglos y en las que no han llegado sino ayer a merecer su atención".

Citemos a otro discípulo de Malinowski, Audrey Richards (2): "Considerar la administración colonial como una fuerza que ataca la sociedad indígena ha llevado, quizá, a conceder demasiada atención al proceso de desintegración (**disruptivo process**) y demasiado poca a las fuerzas de integración que están igualmente actuando. Esto crea la tendencia a separar los problemas de la sociedad africana de los de las otras comunidades campesinas que hacen frente también a los cambios producidos por el contacto con la industrialización. El antropólogo debería hacer suya la perspectiva de aquellos que estudian la historia social y económica y la administración colonial comparada."

(1) Meyer Fortes, «Culture contacs as a dynamic process», en *Africa*, 1936.
(2) «Practical anthropology in the lifetime of the international African Institute», en *Africa*, 1944.

Las cosas ocurren como si asistiésemos a una vuelta al monismo, a la concepción unilineal de la historia tras el período pluralista y relativista de 1920-1930. El nuevo envite estriba en la reducción del contacto cultural a un cambio social uniforme, de la colonización a la "modernización" y a la industrialización: "Si queremos hacer, mejor que describir (el proceso observado en Africa) como una cadena de acontecimientos, debemos analizar su mezcla (**blend**) de fenómenos sociales tradicionales y modernos en término de un solo campo de interacción social, concibiéndolos como fenómenos de cambio social mejor que de contacto cultural. De esta manera evitaremos el peligro de imaginar que el contacto del individuo "tribal" con una cultura extraña da nacimiento a una situación sociológica totalmente única y que lo que denomina "destribalizado" se reencuentra en una especie de vacío sociológico una vez se ha desprendido en parte de los valores tribales" (1).

Desde este punto de vista es preferible considerar el contacto cultural colonial como un caso particular, pero no privilegiado, del cambio social. A la vez desaparece el significado de la distinción entre "tradición" y "modernidad", entre "estructuras precoloniales" y "estructuras coloniales": "Dado que el término "cambio social" es utilizado generalmente para describir el cambio en el interior de una cultura occidental moderna, y el término "contacto cultural" para describir los cambios debidos a la yuxtaposición de dos culturas completamente diferentes, se ha hecho corriente considerar los dos procesos como de diferente género. Esto

(1) Kenneth Little, «The Study of social change in British West Africa», en *Africa*, 1953.

nos parece desprovisto de toda razón válida. El contacto cultural es un tipo de cambio social diferante no en género, sino en grado" (1).

Aparentemente se trata de problemas abstractos de vocabulario, que no afectan en el mejor de los casos más que a la metodología. De hecho, al ser concebida más tarde como cambio social y posteriormente como modernización, la colonización no hace, para los antropólogos de la época, sino reintegrar las sociedades en la historia, y sus efectos son considerados como los mismos que habrían resultado de la modernización autónoma, endógena de esas sociedades. Esta concepción dimana lógicamente del contenido unilateral y parcial del concepto de aculturación y de la puesta "entre paréntesis" de la violencia y de la explotación coloniales.

Los límites de la indirect rule.

Pero tiene también repercusiones en la actitud de los antropólogos respecto a la política de "conservación" y de "protección" de las instituciones indígenas. ¿Acaso no existe contradicción entre el apoyo concedido a esta política y las exigencias de la modernidad tales como las define la **self rule**? Ciertamente, en el espíritu de sus fundadores, la **indirect rule** era un medio de conducir gradualmente a la modernidad las sociedades primitivas, sin desintegraciones demasiado costosas. Pero con la elaboración de la teoría funcionalista, ya no es una simple política administrativa: se ha convertido en una verdadera concepción global de las

(1) Hoernle y Hellmann, «The analysis of social change and its bearing on education», en *Colonial Review*, 1952.

sociedades no occidentales sometidas a la colonización, en que se insiste sobre el peligro de la expansión brutal y de las destrucciones inconsideradas de Occidente. Tras haberse colocado en situación de "protectora" de las sociedades indígenas, la antropología se sitúa en protectora del sector "arcaico", "tradicional" de las sociedades colonizadas. Siendo el desarrollo considerado a partir de ahora como el postulado fundamental, ¿no podrían la **indirect rule** y sus defensores ser considerados como "conservadores" y "retrógrados"?

La política de "desarrollo gradual" corre el riesgo de transformarse en doctrina de "desarrollo separado", más conocido bajo el nombre de **apartheid.** La asimilación etnocéntrica puede ser al contrario percibida por algunos aculturados como una "ascensión a la modernidad". Antes que oponer entre si concepciones vagas, tomemos en consideración el caso de la situación respectiva de las lenguas vernáculas y europeas en Africa tal como se presenta en el momento de la descolonización.

Sabemos que los británicos aplicaron ampliamente la enseñanza en lengua vernácula; más que los franceses, en todo caso. Esta práctica estaba de acuerdo con los principios de la **indirect rule** (respecto a las "características" locales). Francia, por el contrario, en virtud de su política asimilacionista, practicaba la enseñanza en francés. ¿Qué ha sucedido a partir de la descolonización, a partir del momento en que el desarrollo, desprendido en parte de su soporte de dominación política, se ha planteado de manera autónoma?

En los países anteriormente bajo la dominación política inglesa, se defiende generalmente el desarrollo de la lengua inglesa en nombre de las necesidades internacionales y de la lucha contra el

tribalismo (construcción nacional). Por el contrario, pero llevando a una significación idéntica, la política de **apartheid** en la Unión Sudafricana intenta favorecer la enseñanza en lengua vernácula, lo que tiene como resultado (¿como objetivo?) impedir la apertura a esas mismas necesidades modernas (1).

Si la **indirect rule** apenas responde a las exigencias del cambio y del desarrollo, ¿responde al menos, o ha respondido, a las exigencias del respeto, de la protección de las instituciones tradicionales indígenas? ¿Ha frenado los impulsos, a veces brutales, de la "civilización"?

También aquí hay que bajar de tono incluso según sus viejos **chantres.** La **indirect rule** no es siquiera respetuosa del sentido de las instituciones locales. Las deforma y las desnaturaliza por el hecho mismo de manipularlas y utilizarlas con fines extraños (2).

Es verdad que la jefatura local indígena es conservada por la **indirect rule.** Pero su función en el seno del sistema colonial no es ya su función tradicional. El poder del jefe ya no se basa en los

(1) Cf. algunos capítulos de la obra de Lucy Mair, *Native policies,* 1937. El informe de la «Commission on native affairs in South Africa» (1949-1951) afirmaba que las culturas bantúes contenían los gérmenes de una «renovación» económica, social y cultural. La conclusión de ese informe es rechazada por los autores citados antes (Hoernle y Hellmann): «El fin lógico del proceso de contacto y de cambio que ha sido puesto en marcha, es la asimilación del parentesco, de las técnicas, de los modelos y de los valores de la cultura occidental por los bantúes.»

(2) Cf. Delavignette, *Service Africain:* «Tenemos que afrontar necesidades contradictorias: por un lado, nos damos cuenta de que es indispensable dejar a la jefatura local su carácter indígena y utilizar el espíritu feudal que persiste todavía; por otro lado, la fuerza misma de la colonización nos obliga a plegarla a nuestra necesidad administrativa.»

mismos principios que le sostenían antes. Al destruir el "consensus" tradicional sobre el que, de grado o por fuerza, estaba fundado, la **indirect rule** le hace vulnerable a la vez respecto a los elementos que se mantienen ligados al orden anterior, al pretender sostenerlo sobre bases "modernas" (consenso democrático, competencias técnicas, salariado, etc.), que le privan de su **prestigio,** y respecto a los elementos modernistas que le impugnan en nombre de nuevos valores (1).

Por otra parte, de un poder mediatizado y equilibrado por un conjunto de contrapesos culturales, que no siempre hacían de él un autócrata y situado entre las dos posibilidades de la "reciprocidad" y de la "explotación", el sistema colonial ha hecho un poder autónomo respecto a sus súbditos, preocupado sobre todo de sus buenas relaciones con el colonizador. Si se priva al jefe de parte del consenso tradicional, es ampliamente compensado por el sostén activo del poder colonial. Esto es así aún en mayor grado cuanto la jefatura es una creación de ese poder y subsiste gracias a él.

La ambigüedad de la organización indígena colonial tiene, por otra parte, como consecuencia impregnar de ambigüedad su significación para los miembros de la sociedad colonizada. El jefe es a la vez representante de la sociedad precolonial ("independiente") frente a la dominación extranjera y objeto de resentimiento en tanto que participa más o menos del sistema colonial. Ambigüe-

(1) Cf. M. Fortes y Evans Pritchard, *Systèmes politiques africains* (Presses universitaires de France), que observan en la introducción que la *indirect rule* tiene una significación y unos resultados diferentes, según se aplique a sociedades «centralizadas» en que el jefe existía ya, y a sociedades segmentadas, donde es una creación *ex nihilo* del colonizador y conduce al hundimiento del sistema polisegmentario.

dad, por tanto, en cuanto a la relación independencia-dominación extranjera.

En lo que atañe a la relación pasado-porvenir, el jefe representa el pasado con los dos valores que le puede atribuir la conciencia "indígena": infamado por conservador y estático; reverenciado por símbolo de la unidad histórica del grupo.

El estatuto del jefe bajo la **indirect rule** puede ser, por otra parte, impugnado a partir de dos sistemas de valores opuestos. La cultura indígena tradicional puede ver en el estatuto del jefe bajo el colonialismo una estratagema para enmascarar el hundimiento de la jefatura tradicional bajo las apariencias de un conservadurismo protector. Los elementos modernistas pueden ver en ella, incluso bajo el colonialismo, un elemento costoso y superfluo de la modernización. Es evidente que los dos sistemas de pensamiento coinciden solamente en la condenación de la jefatura local colonial, pero no de esta organización en términos generales. Por consiguiente, lo que condenan en común, y sobre todo, es la **indirect rule** (o la política indígena).

Crítica de la "indirect rule" y crítica del funcionalismo.

La **indirect rule** se había presentado como una política ilustrada, liberal, razonable, para permitir, al contrario del asimilacionismo anterior, el respeto de sociedades "diferentes" sometidas a un duro proceso de transformación. Considerada ahora como un instrumento (volutario o involuntario) del conservadurismo, su nueva situación ideológica es signo de un desplazamiento del estatuto de la realidad colonial. A buen seguro sus promotores ja-

más habían dudado del final del proceso colonial. Ella debía conducir a una adaptación a la "civilización", a una entrada en la "modernidad". Pero habían insistido en la necesidad de un proceso lento, de una adaptación gradual. En realidad habían subestimado el poderío de la máquina civilizadora (de lo que no cabe acusar a los victorianos). En menos de dos generaciones, entre 1900 y 1930, Africa había entrado en la órbita de la Europa colonial. Continente-satélite ciertamente, pero ya no el continente misterio de los exploradores.

¿No es mejor abandonar las posiciones nostálgicas de antaño y colocarse resueltamente en la óptica de la "modernidad"? Habida cuenta de la inadecuación de la **indirect rule** para alcanzar los objetivos que se había fijado y la nueva manera en que es percibida la colonización, los antropólogos "descubren" bastante bruscamente en la política de entreguerras un medio retrógrado de conducir las sociedades colonizadas a los umbrales de la modernidad; un instrumento inconsciente de conservadurismo en manos de los colonos y de los elementos "reaccionarios" indígenas. Tan brusco y general como había sido el apoyo de los antropólogos a la **indirect rule** hacia 1930, será su despego e incluso su hostilidad algunos años más tarde.

Desde 1938, lord Hailey, que no era un antropólogo de profesión, sino un observador atento de las cosas africanas, en su monumental **African survey** (700 páginas de análisis económicos, sociológicos, etnográficos, históricos), había creído percibir una contradicción entre los principios efectivos de esta política y los nuevos ideales de la **self rule.** Ese diagnóstico fue recogido por numerosos antropólogos, especialmente a partir de 1945.

Hanns Vischer emprende una controversia con Margey Pehram, la fiel discípula de Lugard, que persiste en alabar la clarividencia de su maestro. Crocker, otro antropólogo, declara (1) que "la **indirect rule** se ha convertido en una fórmula tan hierática y tan corta en posibilidades creadoras como una teoría gastada".

Sin embargo, esta distanciación de los antropólogos resulta tardía y parcial, y "profanos", o colegas extranjeros, no siempre bien intencionados, recordando su pasado entusiasmo por esta política, van a situar el funcionalismo y la **indirect rule,** e incluso el colonialismo, en un mismo conjunto ideológico envolviéndolos en una misma reprobación. Margery Perham lo apreciaba ya en el apogeo de la **indirect rule** por (ofuscarse): "Aquellos que deploran la nueva teoría de la administración consideran de buena gana la antropología como el genio malo" (2). Entre los que "deploran" esta política, esta antropología, asimilada pura y simplemente a un instrumento del imperialismo (europeo), ¡se encuentran colegas americanos! "Los británicos, con una juiciosa intuición, superior, de los cambios sutiles, inventaron la **indirect rule** por medio de los jefes locales y así, en lugar de gastar su energía en luchar contra unas fuerzas tradicionales profundamente arraigadas, las utilizaron. Podían por ello felicitar a sus inteligentes antropólogos. Lugard utilizó un descubrimiento socio-antropológico (sic)" (3). Ese juicio desprovisto de matices, pero en que se percibe una cierta admiración por el pragmatismo británico, es bastante tardío y apenas recuerda las críticas agresivas de los relativistas

(1) «A critique of British colonial administration», en *Nigeria,* 1936.
(2) «A restatement of indirect rule», en *Africa,* 1934.
(3) W. E. Abraham, *The Mind of Africa,* 1962.

culturales americanos respecto al colonialismo. En todo caso engloba práctica colonial y práctica antropológica en un único momento.

Como quiera que sea, el acuerdo global de los conceptos antropológicos con los principios de la **indirect rule** apenas ha sido real sino durante un cierto tiempo. Considerar esta política como **la** práctica inglesa de entreguerras es sólo una manera de hablar. Vemos a la antropología situarse respecto a ella de diferente manera según se trate de la de Lugard —anterior a la aparición del funcionalismo como disciplina autónoma—, de la de Temple o de la de Cameron e, incluso, a veces llegar hasta su crítica, global y consciente.

Solamente después de la guerra los antropólogos llegarán a dejar de comprender los motivos que habían dictado la **indirect rule** y, sobre todo, aquellos que les habían llevado a darle su apoyo. La política de Lugard se situaba todavía en el marco de la ideología según la cual la "civilización", en su impulso imposible de contener, iba a romper y a destruir las sociedades primitivas. Ahora, cuando se insiste en la generalidad y la normalidad del cambio social, concebido como la expresión misma de todas las sociedades, impedirle operar sus efectos, pretender mantener sociedades "preservadas" aparece como una maniobra, encubierta con conceptos seudocientíficos, para enmascarar un objetivo reaccionario: el mantenimiento de la dominación colonial.

Esta evolución se pone de manifiesto entre numerosos antropólogos británicos. Un ejemplo destacado lo da Malinowski, que permaneció siempre como convencido partidario de la **indirect rule** (al menos tal como él la concebía). Es cierto que murió en 1944, antes de conocer la nueva crisis de los

imperios coloniales. Pero el contenido que daba a esta política, así como las razones en que se apoyaba, han variado mucho. En 1922, a partir de su experiencia melanésica, se pronunciaba por ella en razón de la necesidad de impedir la extinción (completa, real; la población decrecía) de las sociedades indígenas ante la colonización. Hacia 1930, ve en la política de Lugard una problemática que se concilia con los conceptos fundamentales que él había elaborado (función, carta, poder político, etc.), y un pluralismo cultural respetuoso de las diferencias. Finalmente, en **Dynamics of culture change,** redactado hacia 1940 a partir de materiales africanos, se pronuncia por la **indirect rule** únicamente en la medida en que permita un cambio social equilibrado.

La evolución de Malinowski se operó sin demasiados saltos y gradualmente. Pero cualquiera que haya podido ser su convicción de una continuidad en sus propias concepciones "político-antropológicas", no impide que la distancia sea grande entre los "preservacionistas" de 1920 y los "asimilacionistas" de 1950.

La puesta en entredicho de la **indirect rule** por el funcionalismo tiene sus propios límites: el funcionalismo pertenece al sistema ideológico que ha definido esta política como posible y necesaria: el colonialismo liberal e ilustrado. Por ello la ambigüedad de la **indirect rule** y del sistema colonial de los años 1930 es también la del funcionalismo, emplazado entre el colonialismo lleno de buenas intenciones y de buena conciencia (que le venía en parte de la "positividad" antropológica) y el anticolonialismo más elaborado en el plano ideológico.

No obstante, quien aportará las tesis anticolonialistas más agresivas no es el funcionalismo, sino

otra escuela: la antropología cultural americana. Prisionera del sistema colonialista, la escuela funcionalista apenas aportará al anticolonialismo otra cosa que materiales empíricos y una nueva sensibilidad hacia las sociedades del tercer mundo. El relativismo cultural americano irá más lejos: sus representantes más auténticos elaborarán tesis anticolonialistas.

TERCERA PARTE

LA ANTROPOLOGIA CONTEMPORANEA Y LA DESCOLONIZACION

ANTROPOLOGIA Y ANTICOLONIALISMO

Hasta aquí no hemos considerado sino las repercusiones inmediatas y limitadas del saber antropológico sobre la realidad colonial. Por parte de los antropólogos no se trataba más que de la reivindicación de responsabilidades en el seno de la administración colonial, con objeto de ordenarla técnicamente y no de establecer una crítica total a la ideología colonial. Hemos de examinar ahora las repercusiones del saber antropológico sobre lo que llamaremos, a falta de mejor dominación, la "sensibilidad contemporánea". Repercusiones, por otra parte, que no han sido siempre percibidas por los mismos antropólogos. Hasta el punto de que algunos seguían defendiendo la **indirect rule** cuando el contenido profundo de su análisis modificaba la sensibilidad occidental y, como consecuencia, resquebrajaba la ideología colonial misma, al descubrir la existencia de culturas en un lenguaje en que la alteridad y las diferencias no eran ya percibidas como inferioridades, sino como especificidades.

Es necesario, por tanto, distinguir entre la utilización inmediata de los conceptos de antropología clásica, que la sitúa en el seno mismo del proceso colonial y las repercusiones ideológicas a largo plazo, al margen de la esfera administrativa y científica. Desde ese punto de vista la antropología es uno de los elementos que anuncian y preparan el derrumbamiento de la ideología dominante hasta

entonces en Occidente. Llamaremos "anticolonialismo" a la actitud general que ha sido posible gracias al uso de los conceptos y del material empírico de la antropología.

Cuando se dice que nuestra época es "anticolonialista", se enuncia una pura y simple verdad de hecho. Pero todo depende de lo que se entiende por ese término. Su ambigüedad resulta de dos series de elementos: internacionales e internos en las sociedades del tercer mundo. Hay un anticolonialismo de derecha y un anticolonialismo de izquierda, es sabido. Hay una descolonización verdadera y una descolonización falsa, es sabido también. Pero la ambigüedad viene de que el anticolonialismo, como impugnación de la dominación occidental, puede ser defendido por los elementos conservadores de las nuevas naciones del tercer mundo y una cierta persistencia de la ideología de la "civilización" puede ser sostenida por los elementos "revolucionarios" de esas mismas naciones. Quizá una sola nación del tercer mundo podrá permitirse, por su peso específico propio, ser totalmente revolucionaria conservando en plenitud su personalidad: China: La "sinización del marxismo", que Maurice Thorez traducía irónicamente por "achinamiento del marxismo", puede sin embargo servir, en derecho, de modelo a las particularizaciones y a las adaptaciones nacionales del marxismo. Porque el marxismo es un elemento de occidentalización del mundo y durante mucho tiempo ha sido la base de un europeocentrismo muy arraigado. Recordemos las posiciones del marxismo de la II Internacional sobre el problema colonial, posiciones que reafirmaban la necesidad de aportar la "civilización" a los primitivos y de proseguir la dominación el tiempo necesario, hasta

que dieran pruebas de sus capacidades. Recordemos los primeros congresos de la III Internacional y las divergencias entre delegados europeos y delegados asiáticos sobre la "cuestión nacional" (1). El camino entre la concepción monista y cosmopolita de la modernización y una concepción reaccionaria y pretérida de la especificidad nacional es estrecho. No obstante, se pueden llamar típicamente "colonialistas" las tesis de la socialdemocracia europea antes de 1941, y "anticolonialista" un marxismo que hoy perfila el reconocimiento de una cierta pluralidad de culturas. Las actuales discusiones sobre la existencia de un modo de "producción asiático" y, por qué no, "africano" no se reducen a la cuestión de saber si es necesario añadir uno o dos modos de producción al esquema de Stalin, sino que plantean la de saber si el marxismo podrá salir del europeocentrismo. A decir verdad, las discusiones occidentales sobre el problema están en retraso. La existencia de un marxismo cubano, chino; la (problemática) de un "socialismo árabe o africano", muestran la realidad de una cierta descolonización en que es necesario hacer intervenir elementos de mucho más peso que las "ciencias humanas", a saber: la modificación de la correlación de fuerzas entre Europa y los Estados Unidos (y la U. R. S. S.), entre Occidente y las sociedades del tercer mundo; el papel ideológico jugado por la O. N. U., las guerras de liberación nacional; en resumen, la historia mundial de hoy. La destrucción de la realidad imperial del mundo no está cumplida, pero es claro que la de la imagen imperial está en el buen camino. Y en ello el papel de las "ciencias humanas" no es

(1) Ver H. d'Encausse y S. Schram, *Le Marxisme et l'Asie* (A. Collin, colección U), 1965.

despreciable. Sin caer en una concepción idealista que sobrestimase la importancia de la ideología; es necesario ahora delimitar el anticolonialismo de los antropólogos.

El funcionalismo.

Como hemos visto, la monografía es la unidad significante del discurso funcionalista, y más generalmente del discurso antropológico clásico. En la óptica de Radcliffe-Brown, no poseía una autonomía total. En principio, debía ser "comparada" a otras, con objeto de establecer leyes generales. Además, fruto casi siempre de necesidades coloniales, su objetivo inmediato es ser utilizada con fines administrativos.

Alrededor de los años 1930, la monografía, lejos de limitarse a una utilización exterior, adquiere un estatuto privilegiado y relativamente autónomo: por un lado, respecto a un comparativismo; por otro, respecto a las prácticas coloniales. Las grandes monografías clásicas elaboradas por los británicos, como las de Malinowski (**Argonauts of Western Pacific**), Radcliffe-Brow (**Andaman Islanders**), Evans-Pritchard (**The Nuer**), Nadel (**A Black Byzantium**), etc., aparecen al ser examinadas como comportando por encima de sus objetivos explícitos (administrativos generalmente) una verdad "por sí". Su objeto es una totalidad concreta, dotada de carácter de "suficiencia" y de "autoclausura" que producirá un tipo de saber original.

Al describir no solamente un género de vida, sino un verdadero modo de existencia, la monografía funcionalista viene a ser una superación del etnocentrismo victoriano, que solamente veía en

las otras sociedades unos géneros de vida superados por la evolución. Para el funcionalismo —por lo menos en uno de los sentidos vulgarizados de esta teoría— toda sociedad en tanto que sistema de instituciones y de prácticas significantes es apta para "funcionar", para perseverar en sus movimientos y en sus ritmos, a pesar de los cambios internos y externos en el plano del "personal" y de las prácticas inesenciales. Lejos de ser un caos inorgánico, como creían los victorianos, la sociedad constituye un "orden" funcional de instituciones que responden a necesidades humanas esenciales. Su función humana y social determina a la vez su persistencia y su legitimidad. Como dice Lucy Mair (**Native Policies,** 1937): "La interpretación de la cultura humana concebida como mecanismo de cooperación para la satisfacción de necesidad sociales, en la que cada elemento está unido al resto y condicionado por él, implica la necesidad de conceder una mayor consideración a las instituciones indígenas de los pueblos no civilizados de lo que se ha hecho en el pasado. En tanto que se afirmaba que todas las tribus vivían en una condición de salvajismo caótico que resultaba para ellas mismas muy penoso, era fácil ver afirmado el triunfo de la civilización con sus evidentes ventajas, y considerar toda resistencia como una simple dificultad temporal que se desvanecía cuando los indígenas adoptasen una concepción más razonable."

Sin embargo, estos temas están, sobre todo, presentes en la escuela que, a diferencia de la antropología aplicada, ha permanecido al margen del colonialismo (europeo), es decir: la antropología americana.

La escuela "culturalista" americana tiene, las

más de las veces, fuentes y centros de interés distintos a la del funcionalismo británico. Empero, no se podría negar la influencia de la escuela inglesa en las concepciones de Ruth Benedict antes de la guerra o en las de Kardiner y Herskovits después de la guerra. Si el parentesco de algunos conceptos es evidente, su utilización ideológica ofrece divergencias sorprendentes. Que toda sociedad humana sea un sistema de valores descansando sobre una "selección cultural" original, sobre un **ethos** que se llamará como consecuencia "personalidad de base" (Kardiner), permite a la antropología americana hacerse, de alguna manera, entre 1930 y 1950, portavoz de las sociedades indígenas colonizadas, en su reivindicación del derecho a la existencia. Es especialmente en el ámbito americano donde el método y el lenguaje de la monografía conduce a un nuevo tipo de razonamiento que competirá con la ideología imperial y más tarde sancionará su ruina (1).

El relativismo cultural americano.

Es evidente que el "comparatismo" latente en la obra de Ruth Benedict (2) no es de ninguna manera reducible al propuesto por Radcliffe-Brown. Las tres monografías famosas de tipos de "sociedades" originales por sus prácticas económicas, sociales y religiosas (Dobu, Pueblos y Kwakiutl), y la violenta yuxtaposición de sistemas culturales

(1) R. Lowie, al rechazar el evolucionismo unilineal, lo hacía presentir desde 1920: «Si queremos prescribir a otros pueblos un programa social, no lo haremos sino movidos por un motivo subjetivo» (conclusión de *Primitive Society*).

(2) *Patterns of culture*, 1934.

presentados como insuperables en su sentido propio, como muestras extremas de la plasticidad del hombre, daban ocasión a Ruth Benedict de elaborar su teoría del "arco cultural". Cada sociedad (que la antropología americana significativamente prefiere llamar "cultura", insistiendo más en los valores que en los lazos sociales concretos) es contemplada como si no utilizara nada más que un determinado segmento del gran arco de posibilidades del hombre. No solamente se abandona la idea unilineal, sino la misma idea de evolución en el sentido tradicional. La noción de estadio, de identidad y de paralelismo en el itinerario de todas las sociedades, deja lugar al de "selección cultural". La diversidad ya no es saldo y herencia de una uniformidad (los "retrasos" en el marco de una evolución única), sino resultado de opciones y caminos divergentes. Con esta óptica, la misma idea de un comparatismo de valor científico pierde toda significación. Ninguna sociedad (ni la "nuestra") podría tener la pretensión y la arrogancia de juzgar a las otras: "Las tres culturas Zuni, Dobu y Kwakiutl no son solamente conjuntos heterogéneos de prácticas y creencias. Tienen ciertos objetivos hacia los que sus prácticas están orientadas y que persiguen sus instituciones. No solamente difieren una de otra porque tal rasgo está presente aquí y ausente allí, o porque tal otro rasgo se encuentra en dos regiones bajo dos formas diferentes. Difieren aún más porque están orientados en tanto que totalidades en direcciones diferentes. Avanzan a lo largo de caminos diferentes en la busca de fines diferentes, y los fines y medios de una sociedad no pueden ser juzgados en los términos de otra sociedad, esencialmente porque son inconmensurables."

La universalidad y la identidad de sentido de las instituciones humanas (parentesco, economía, política) aportan a Malinowski y Radcliffe-Brown la base de una teoría comparativa. Para Ruth Benedict, las instituciones no son más que un marco formal y vacío del que es fácil pero vano mostrar la universalidad cuando se deja escapar el sentido concreto y efectivo que tienen en (y para) una cultura dada. No hay un solo concepto, incluido el de "función", que no se vea desviado de su sentido malinowskiano o radcliffe-browniano, puesto que las instituciones son interpretadas "en función" de valores propios y específicos ("opciones") de una sociedad dada, y no como respuestas a necesidades fundamentales como en Malinowski (a la universalidad de la necesidad sexual responde la universalidad de la familia; a la universalidad del hambre responde la de la institución económica; a la universalidad de la angustia responde la de la institución religiosa), o como expresión de estructuras universales de la vida social (identidad de la red bajo las variaciones del contenido concreto).

Otro ejemplo de análisis psicologizante y culturalista es aportado algunos años más tarde por la "personalidad de base" **(Basic Personnality Structure)** de Kardiner. Uno de los libros de Kardiner, **The Psychological frontiers of Society,** se presenta también como exposición sistemática de varios tipos de culturas: la "cultura" comanche, la "cultura" de Alor y la "cultura" occidental (simbolizada para el caso por una ciudad de los Estados Unidos, "Plainville"). También aquí la interpretación está hecha en función de los valores fundamentales o, como dice el autor, de "sistemas de proyección" de la personalidad de base propia de cada cultura, sin ninguna referencia a valores y conceptos exteriores (salvo, por supuesto, los de la teoría) (1). Y ello porque, nos dice Kardiner, "cada cultura tiene una constitución psicológica única **(a unique psychological fabric)** y no hay dos semejantes".

No es que todas las culturas constituyan "éxitos culturales" en el mismo grado y con los mismos títulos. Algunas son más "armoniosas", mejor "integradas" que otras. Pero, de todas formas, esta "integración no está en relación directa con el grado de adelanto tecnológico o "intelectual". Al contrario, desde muchos puntos de vista, la cultura occidental está infinitamente peor integrada que muchas sociedades primitivas. Por otra parte, el cambio introducido por la colonización, por la aculturación, no es en sí un valor positivo. Las culturas tienen cada una su manera de percibir y de vivir el cambio. Lo valoran, lo silencian o tratan de aniquilarlo. De ello resulta que la aculturación colonial, la imposición apremiante de un cierto tipo de cambio, es a menudo susceptible de acarrear "desajustes" en el sistema cultural, que podrían a su vez transformarse en "frustraciones" para el individuo, en desórdenes psicológicos, en turbaciones mentales. Imposible de legitimar y costoso en el plano humano, el colonia-

(1) Se sabe que esos conceptos son en gran parte de origen psicoanalítico. La interpretación tiene ciertamente necesidad de tales conceptos, pero es esencial que sean aplicables a la cultura occidental, por cuanto que para los victorianos esta cultura era el instrumento de evaluación de las otras culturas. La concepción de la cultura como sistema de proyección racionalizada revela la universalidad de la naturaleza humana al nivel del inconsciente y de los mecanismos de sublimación, pero no al nivel de las racionalizaciones del principio de realidad.

lismo no es, sin embargo, puesto por Kardiner en el banquillo. Kardiner hace solamente una crítica implícita de las tesis coloniales mediante los conceptos del relativismo cultural. En otros autores se trata el problema con tesis anticoloniales.

El lingüista-antropólogo Sapir, otro maestro de la antropología americana, con Beas y Kroeber, había propuesto ya en 1925 su distinción entre "culturas auténticas" **(genuine)** y "culturas inauténticas" **(spurious).** Las primeras son "armoniosas, equilibradas y viven en perfecta adecuación consigo mismas". Las segundas reducen al individuo al estado de engranaje, comportando frustración y "alienación". Para Sapir, como para Malinowski, en la misma época no cabe duda alguna de que la cultura occidental forma parte del segundo grupo. Cualesquiera que sean la eficacia de las culturas del segundo grupo y su potencia tecnológica, no pueden disimular su "fracaso cultural": "no hay ilusión más extravagante que la que compartimos casi todos, y que consiste en prevalecerse de la especialización y de la precisión cada vez mayor de nuestra tecnología, de los inauditos perfeccionamientos que la ciencia aporte a la técnica, para obtener la conclusión de que hemos alcanzado necesariamente un grado análogo en la profundidad y la adecuación de nuestra cultura y en la armonía fundamental de nuestra vida".

La llamada primera guerra mundial ha jugado decididamente el papel de catalizador en la puesta en entredicho de la ideología secular de buena conciencia asimiladora y dominadora. La distanciación provisional de Malinowski, la más insistente de los culturalistas, es apenas separable de la crítica de la sociedad industrial, que por otra parte opera sobre sí misma su sangrante autocrítica

en las guerras mundiales. La segunda abre la via a la segunda ola del relativismo cultural.

Por lo demás, estaba reservado a Melville Herskovits forjar el término "relativismo cultural" y elaborar sistemáticamente una concepción que en muchos otros antropólogos americanos (1) bosquejaba. ¿Cómo —se pregunta Herskovits— se pueden establecer con algún fundamento juicios de valor sobre tal o cual cultura, y de manera general sobre las culturas primitivas (que sería mejor denominar "sin escritura", **preliterate),** si los juicios se basan en la experiencia y cada individuo interpreta la experiencia en los limites de su propia "aculturación"? No existe "experiencia" (sensible, artística, religiosa, etc.) en sí porque toda experiencia es relativa al sistema cultural de una sociedad y toda sociedad es un sistema de experiencia y por tanto de juicios. En consecuencia es ilusorio, por parte de la cultura occidental (que Herskovits llama "euro-americana"), querer establecer juicios "fundados" sobre otras culturas, juicios que sirvan luego de base a las prácticas coloniales.

La tendencia del individuo a subestimar y a despreciar las otras culturas es propia de todas las culturas (la traducción de la palabra **Eskimo** es: "los hombres"): se puede llamar "etnocentrismo". "El etnocentrismo es la posición de aquellos que estiman su propia manera de vivir preferible a cualquier otra." Es claro que esta definición podría tener un campo de aplicación enorme, y no solamente en las áreas del colonialismo clásico. Pero limitémonos a este último. Nada distingue, según Herskovits, el etnocentrismo occidental de otras formas de etnocentrismo. Este es siempre uno e

(1) *Man and his works.*

injustificable. Simplemente, se cree fundado en una tecnología superior, pero que, después de todo, no es sino un elemento de la vida cultural entre otros.

Esta creencia apenas tiene consecuencias cuando se trata de pequeñas sociedades inofensivas. No es lo mismo con la de Occidente, que en cierto sentido no es más que una cultura entre otras (a decir verdad, se pueden discernir unas 1.000 ó 2.000 culturas en el mundo), pero cuya agresividad no es preciso demostrar. Las tesis del imperialismo y las del colonialismo son la expresión pura y simple —aunque altamente "racionalizada"— de este etnocentrismo ingenuo. Yendo más lejos que el funcionalismo, el relativismo cultural no pone solamente entre paréntesis el problema de saber si las sociedades estudiadas por la antropología son sociedades "primitivas", sino que niegan a la antropología el derecho a calificar esas sociedades, a establecer sobre ellas un juicio que tarde o temprano se convierte en juicio de valor. Lo que podríamos llamar el escepticismo crítico de la antropología cultural no recae solamente sobre el discurso antropológico del pasado sobre los orígenes y la historia de la antropología, sino también sobre el discurso occidental en general, reducido a la particularidad de una cultura entre un millar de ellas. Es esencialmente por medio de este fraccionamiento de la "sociedad humana", tal como lo veían Morgan y Tylor, en una multitud de universos culturales monódicos cómo la antropología cultural rompe la visión imperial del mundo (1).

(1) La ideología culturalista pretende por tanto vaciar de su contenido dos conceptos importantes: el de Naturaleza humana y el de Historia.

La originalidad de la ideología dirigida contra la política colonial por el culturalismo americano, es decir, su diferencia con la del funcionalismo inglés, puede expresarse aproximadamente así: el funcionalismo se pronuncia más bien en favor de la **indirect rule** concebida como mediación entre la tradición y la modernidad en el marco imperial; el culturalismo insiste sobre todo en el aspecto de la **indirect rule** que puede prolongarse en **self rule** concebida como autonomía política y cultural; por lo tanto, como negación del imperio. La controversia entre Herskovits y Margery Perham, discípulo de Lugard, en 1944, ilustra las divergencias que se abren paso en la ideología antropológica.

Herskovits (1) desarrolla una crítica de las tesis imperialistas, pero sin limitarse únicamente a su aspecto "victoriano". El imperialismo liberal e ilustrado de la **indirect rule,** al que los funcionalistas aportan su concurso, también es puesto por él en el banquillo. Ciertamente, estos últimos han puesto de manifiesto la existencia en toda sociedad de instituciones políticas (en esta fecha han aparecido **The Nuer** y **Systèmes politiques africains),** pero sin desprender del hecho todas sus consecuencias. Las sociedades africanas pueden desde ahora gobernarse por sí mismas, según sus propias tradiciones políticas. "Sean simples o complejos, pertenezcan a sociedades pequeñas o grandes, esos sistemas políticos ejercen las funciones del Estado tal como lo conocemos, es decir, controlan las relaciones del hombre con sus semejantes y canalizan la lucha por el poder. Funcionalmente, la cuestión de saber si tales controles son

(1) «Native Self Government», en *Foreig Affairs,* 1944.

ejercidos por grupos familiares o por "oficiales" designados está al margen del problema."

La antropología ha mostrado que la política no podría reducirse al Estado burocrático. Podría incluso mostrar que los sistemas políticos africanos son superiores (en todo caso no inferiores) a los de Europa, por democráticos y fundados sobre la reciprocidad. Ciertamente son necesarios cambios. Pero a condición de que sean aceptados e incluso elegidos o asumidos por los africanos, en lugar de estar inspirados e impuestos desde el exterior.

Es verdad que en la misma época, la administración inglesa introduce la **self rule** y por tanto el carácter "agresivo" de las posiciones de Herskovits debe ser contrastado con la nueva orientación británica. Sin embargo, la respuesta de Margery Perham (1) muestra el foso que separa al imperialismo, aun el ilustrado, horizonte del funcionalismo, del antiimperialismo proclamado por la antropología americana. Por otra parte, esta respuesta, que pretende justificar y exculpar a Lugard, es esencialmente defensiva, ya que se refiere a las críticas de los Estados Unidos respecto al imperialismo inglés. Y de enumerar las razones que, según ella, se oponen a la concesión de la independencia inmediata. Africa sigue estando "atrasada" (por otra parte, dice Margery Perham, los U. S. A. tienen también dificultades para integrar sus ciudadanos "atrasados" indios y negros) y no se podría pretender que la pobreza de Africa es debida a su explotación por las potencias coloniales. La dominación inglesa se justifica por el hecho de que su supresión significaría el caos político. Es, por otra parte, progresista ya que tiende

(1) *African facts and american criticisms*

a la **self rule.** Pero existen todavía numerosos obstáculos para la independencia, tales como las posibles luchas entre clanes y entre etnias, y la existencia de minorías blancas poderosas que podrían dominar las nuevas naciones sin la intervención directa de la metrópoli.

En realidad la profunda divergencia entre culturalismo y funcionalismo no alcanza a la fecha de concesión de la independencia, sino a la noción misma de independencia. La independencia existía antes de la colonización. La independencia precolonial era indisociable de un cierto modo de existencia diferente al de Occidente y sobre todo a la que Occidente ha establecido en las colonias. La verdadera independencia no es la transferencia de la autoridad política a unos grupos que se encargarían de continuar la occidentalización, de perpetuar la dominación de los valores occidentales. Es la persistencia en querer vivir según valores propios, "valores en sí". Para la antropología cultural, la impugnación de la legitimidad del colonialismo en el plano político apenas puede separarse de la de una aculturación general de las sociedades del tercer mundo sobre la base de esta cultura determinada que es la cultura occidental. Al relativizar la cultura occidental, al ahogarla en un pluralismo cultural, la ideología culturalista pretende llenar y superar la función asumida por la de las Luces de fines del siglo XVIII.

La "Declaración de los Derechos del Hombre" de la antropología americana.

El alcance práctico de estas tesis es ilustrado por la toma de posición pública de una parte de

los antropólogos americanos sobre el "problema colonial" En 1947, el Bureau ejecutivo de la American Anthropological Association somete a la Comisión de los Derechos del Hombre de las Naciones Unidas un "proyecto de declaración" (1). "Dado el gran número de sociedades que han entrado en estrecho contacto con el mundo moderno y la diversidad de sus modos de vida, la tarea a afrontar por aquellos que desean redactar una Declaración de los Derechos del Hombre consiste esencialmente en resolver el siguiente problema: cómo podía ser aplicable la declaración propuesta a todos los seres humanos de modo que no fuese una declaración de derechos concebida únicamente en términos de los valores dominantes en los países de Europa occidental y América."

El texto, en el que se adivina la presencia determinante de Herskovits, continúa por un recordatorio de los "resultados de las ciencias humanas", es decir, las tesis de la antropología cultural de hecho. No recogeremos el punto que nos interesa aquí: la crítica del colonialismo en su estrecha ligazón con el etnocentrismo en general. Habida cuenta del fundamento cultural del proceso de formación de la personalidad, todo individuo, dice el texto, tiende a estimar los valores que comparte como preferibles, no solamente para él y su grupo, sino para todo ser humano. Toda cultura es así una cierta "evaluación" del mundo, de las otras culturas. En Europa, esta situación ha producido el colonialismo: "Las consecuencias de este punto de vista han sido desastrosas para la humanidad. Las doctrinas de la "pesada carga del hombre blanco" han sido empleadas para justificar la explotación económica y para negar el derecho a controlar sus propios asuntos a millones de individuos en el mundo, en los lugares en que la expansión de Europa y América no ha entrañado el total exterminio de las poblaciones. Racionalizada en términos de descripción de la inferioridad cultural de esos pueblos, o de concepción de su atraso en el desarrollo de su "mentalidad primitiva" que justificaría la tutela de sus amos, la historia de la expansión del mundo occidental ha estado marcada por una desmoralización de la personalidad humana y por la desintegración de los derechos del hombre entre los pueblos sobre los que fue establecida esta hegemonía."

(1) «A Statement on Human Rights», en *American Anthropologist*, 1947.

Los conceptos de la antropología evolucionista son una simple "racionalización" de prejuicios y prácticas expansionistas fundadas en el etnocentrismo como realidad universal, pero particularmente peligrosos cuando pretenden fundarse en la ciencia positiva y el poderío industrial. Muy lejos de significar el anuncio de una comprensión de las culturas no occidentales, el evolucionismo se caracteriza por su incomprensión total.

Establecido eso, y habida cuenta de las enseñanzas de la antropología contemporánea, la Asociación propone la redacción de una "Declaración de los Derechos del Hombre": "1.° El individuo realiza su personalidad a través de la cultura; el respeto de las diferencias individuales entraña por consiguiente el respeto de las diferencias culturales. 2.° El respeto a las diferencias entre las culturas afirman su validez por el hecho científico de que no ha sido descubierta ninguna técnica de evaluación cualitativa de las culturas."

Por ende, "los objetivos que guían la vida de un pueblo son evidentes por sí mismos **(self evi-**

dent) en su significación para ese pueblo y no pueden ser excedidos por ningún punto de vista, comprendidas las seudoverdades eternas". "3.° Los modelos y valores son relativos a la cultura de que se derivan, de tal suerte que todas las tentativas para formular postulados que deriven de las creencias o los códigos morales de una cultura deben ser, en la misma medida, retirados de la aplicación de toda Declaración de los Derechos del Hombre para la humanidad entera."

La declaración de 1789 era relativamente fácil de establecer, pues, en realidad, no había sido hecha sino por y para los europeos. Pero "los Derechos del Hombre en el siglo XX no pueden estar circunscritos por los valores de una cultura particular, o estar dictados por las aspiraciones de un pueblo particular", puesto que deben exceder el marco europeo y ser aplicados a todas las sociedades.

Vemos que la ideología transmitida por el culturalismo combina un escepticismo en cuanto a la posibilidad de establecer una teoría del hombre con un pluralismo en lo que se refiere al plano práctico: la pluralidad insuperable de los lenguajes, que se concretiza por la de las culturas o sociedades.

Griaule y la política indígena.

Con una óptica que no es, en su profundo sentido, fundamentalmente diferente de la del relativismo cultural americano, la escuela de Griaule ha representado después de los años 1930 una tentativa del africanismo francés para pensar la pluralidad de sociedades humanas sobre nuevas

bases. Independiente de la escuela funcional inglesa como de las otras corrientes de la antropología francesa sobre el terreno, crecientemente influida por los trabajos de G. Dieterlen y de Michel Leiris, insiste más en el estudio de los sistemas conceptuales, de las "mitologías", que en los de las relaciones sociales, como es el caso de la práctica de la antropología inglesa o la investigación sobre el terreno francesa que se apoya en las enseñanzas de Mauss. La obra más importante de Griaule es **Dieu d'eau** (1947) (1), exposición de concepciones mitológicas y cosmogónicas de la sociedad dogón del Malí, convertida después en uno de los centros principales del africanismo francés. El cuidado de transmitir estas concepciones, aportadas por un "sabio y prudente anciano", informador privilegiado, sin efectuar una traducción, una interpretación que significase reducción, sin considerar el relato como una simple "carta" de relaciones sociales efectivas, o como una superestructura reflejando la realidad social, diferencia el método de Griaule de las otras escuelas europeas para acercarlo un poco a los análisis efectuados por Ruth Benedict en **Patterns of culture.**

Para Griaule, el saber de Occidente sobre las culturas africanas elaborado por la antropología anterior reposa "en una tradición occidental de ignorar a los demás, de superioridad en sí, y, digámoslo, de incapacidad para concebir una mentalidad en que nuestro propio pensamiento no sea considerado como natural, indispensable, el único racional, el único posible" (2).

Lo que falta a las concepciones occidentales

(1) Ediciones du Chêne, Hachette.
(2) *Connaissance de l'homme noir*, 1951.

tradicionales es la comprensión de una especificidad de las culturas africanas en tanto que verdaderos saberes, en tanto que ramas fundamentales del saber universal. El reconocimiento del derecho a la diferencia debe, ante todo, manifestarse por el abandono de concepciones reductoras que limitan este saber, esta "ontología" a un folklore, a unas supersticiones o incluso a una superestructura. Lejos de hallar la cultura su razón de ser en el entrelazamiento particular de instituciones que se encuentran en todas las sociedades, son las instituciones económicas, sociales o religiosas las que están fundadas en una cierta concepción del mundo, en un "saber" que es el fruto de una suerte de elección cultural: "Los mitos se presentan por capas, como las envolturas de una semilla, y una de sus razones de ser es precisamente recubrir y hurtar al profano una preciosa fécula que parece pertenecer a un saber universal y válido. Estos se expresan de diversas maneras y no solamente por la palabra: subtienden todas las actividades, las instituciones civiles, jurídicas, familiares, religiosas, técnicas. Entiendo por ello que las costumbres en el sentido jurídico, los ritos civiles o religiosos, los parentescos, los gestos técnicos y los mismos agentes de todas las actividades presentan sea furtiva, sea continuamente, paneles de conocimiento, paneles que se ensamblan ellos mismos para formar el panorama del mundo desde el punto de vista del espíritu."

La actividad de Griaule no se limita a "valorar" la cultura dogón y africana. No contento con hacerlas conocer, iba a "defenderlas" y, en cierta manera, representarlas, ya que fue consejero de la Unión francesa desde 1947 hasta su muerte

en 1956 (1). Las tomas de posición anticolonialistas de Griaule no estaban, en su espíritu, marcadas por ningún conservadurismo. La "modernización" no era concebida como uniformación, sino como renacimiento y consistencia de culturas soberanas, manteniendo una doble exigencia contradictoria tan sólo en apariencia: permitir a las sociedades indígenas entrar en plano de igualdad en el mundo moderno; permitirles salvar su originalidad, su personalidad, siempre viva y que no debe morir, contrariamente a lo que tenía tendencia a pensar el imperialismo.

Griaule defiende el pluralismo sociocultural en todos los planos en que la administración francesa había pensado en términos de uniformidad: la agricultura ("la valorización de la tierra africana no sufre las mismas leyes, ni las mismas prácticas, ni las mismas organizaciones que entre nosotros"); las lenguas vernáculas (a pesar de la oposición de numerosos consejeros africanos al desarrollo de su estudio), las jefaturas locales tradicionales, etcétera. De este modo se sitúa en la línea divisoria que lleva de la fase de reglamentación y gestión del colonialismo **(indirect rule,** política indígena) a la de la crítica global del colonialismo como aculturación fundada en la dominación y la repulsa de las diferencias **(self rule).**

---

(1) «Lo que yo defiendo... no son costumbres inadaptables y retardatarias, no son lenguas muertas —muertas para aquellos que no las comprenden—; lo que yo defiendo son sistemas de expresión, sistemas de pensamiento válido, perfectibles, vivos y, cada vez más, capaces de influir, en una afortunada medida, nuestros sistemas: ¡He ahí lo que yo defiendo!» (intervención de 1949 sobre el código de trabajo en ultramar).

La antropología contemporánea y la destrucción de la ideología colonialista.

La colonización "había permitido a los antropólogos operar con unas facilidades y una seguridad que no tenían los exploradores y el adelanto que de ello resultaba para las ciencias del hombre propagaba una noción que venía a renovar el humanismo clásico de los franceses: la humanidad se caracterizaba no solamente a través del tiempo, sino también en la diversidad del espacio terrestre en una misma época, por un pluralismo de civilizaciones de las que ninguna, de hecho como de derecho, merecía ser sola y única. Los pueblos que pasaban por atrasados... con una mentalidad primitiva, prelógica, sorprendían por la delicadeza y riqueza de sus instituciones al fin exhumadas y limpias del exotismo con que habían sido encubiertas y ridiculizadas. Las ciencias del hombre arrollaron la distinción simplista entre sociedades superiores y sociedades inferiores, y la división de la tierra entre pueblos civilizadores y pueblos sin civilizar... La idea-fuerza que había animado la colonización europea y sostenido tanto funcionario colonial, aislados en su pequeño puesto selvático, se había vaciado de su sustancia. Europa ya no era la depositaria infalible y la dispensadora legítima de la única civilización... Por más que haya tratado de desarrollar su colonización en la legalidad, había dejado de elevarla al rango de una legitimidad" (1).

(1) Desde luego, el anticolonialismo de la antropología contemporánea segrega su propio contrario: la ideología imperial que pretende siempre «fundarse» sobre la antropología: «Es sólo por un verdadero contrasentido que se quieren sostener tesis autonomistas mediante argumentos etnológicos; la utilidad de la presencia francesa en el interés de las poblaciones indígenas no podría ser negado.» (*Ethnologie de l'Union*, 1953).

Así habla el administrador-antropólogo Delavignette en **L'Afrique noire française et son destin** (1961). El proceso de autodestrucción de la ideología colonial dominante ("ayudado" por la historia y las luchas efectivas) se manifiesta de manera ejemplar en el seno de la antropología. Al principio lenguaje de tipo imperial, se revuelve (al menos en apariencia) contra sus orígenes y se convierte en instrumento del anticolonialismo o, mejor, de la descolonización; se hace comprensión de éste y también quizá lenguaje de la descolonización.

¿Acaso la antropología clásica no se resuelve, entonces, en un simple lenguaje ideológico, en un puro comentario de la historia colonialista, cuando todo el mundo lo es, anticolonialista cuando el viento cambia, neocolonialista cuando ya no es necesario ser anticolonialista?

Porque no sería fácil creer que las tesis antropológicas son las que han sellado el destino del colonialismo, su arrogancia primero, su seguridad más tarde y, finalmente, su complejo de culpabilidad. ¿Cómo creer que las ciencias humanas son las que han fundado primero y minado después las bases del colonialismo? Una coartada no es una causa.

Tomemos el caso del relativismo cultural. Originalmente se presentaba como el conjunto de las consecuencias que se desprendían naturalmente de la ciencia antropológica. Escuchemos ahora a otro autor, americano también: "Es bien sabido, por lo menos en ciertos medios, que una de las funciones del relativismo cultural es defender a los pueblos sin escritura contra la intervención, bien intencionada pero casi siempre catastrófica, de los

misioneros y de la explotación despiadada de los imperialistas" (1).

El relativismo cultural tenía por lo tanto una función histórica, una función ideológica. Esta función se ha cumplido; ya no es necesaria: "El relativismo es una ideología y, si tiene validez, es solamente en el transcurso del período en que las condiciones que le habían dado nacimiento son operantes. En los últimos tiempos las circunstancias han cambiado y, en tanto que ideología, el relativismo se ha convertido irremediablemente en retrógrado **(retardarian).** Los pueblos primitivos ya no tienen hoy apenas necesidad de la protección del relativismo cultural."

Las "circunstancias" a las cuales ha hecho alusión son, evidentemente, los procesos de "descolonización", o, lo que para los Estados Unidos es de hecho lo mismo, el fin de los imperios europeos. La desaparición de los últimos lazos jurídicos entre las metrópolis y las colonias deja lugar a un mundo abierto en que no es probablemente exacta la afirmación de que los pueblos primitivos ya no tienen necesidad de la protección del relativismo, sino en el que el neocolonialismo (europeo y sobre todo americano) no está dispuesto a ver refrenados sus ardores por esta ideología. ¡Fuera la ideología imperial, fuera el relativismo, lo que necesitamos es una buena división internacional del trabajo! En el ámbito del tercer mundo también suceden las cosas como si hubiera una muerte de las ideologías y se pasase a tareas más serias, más concretas.

Una vez pasado el "momento anticolonialista" de los Estados Unidos, la victoria, la guerra fría y las

(1) E. Vivas, «Reiterations and second thoughts on cultural relativism», en Schoeck and Wiggins, *Relativism and the study of man,* 1961.

nuevas responsabilidades en el "mundo libre" imponen una nueva concepción, rigurosamente estratégica, del mundo. Abandonando apresuradamente el relativismo, una buena parte de la antropología americana vuelve a un evolucionismo o, mejor, un neoevolucionismo de mejor ley, que mide a veces el adelanto de las sociedades humanas por la cantidad de energía consumida por habitante. En todo caso, cualquiera que sea la necesidad de volver a una teoría fundada en la necesidad del crecimiento y del desarrollo, es claro que el relativismo cultural, lejos de estar cimentado, como pensaba Herskovits, en los "resultados de las ciencias humanas", corresponde a un momento histórico al cual aportaba un comentario "fiel" si no objetivo (por encima de los generosos y científicos fines de sus partidarios).

EL TERCER MUNDO Y LA ANTROPOLOGIA

"La descolonización —escribe Jacques Berque en su obra **Depossession du monde**— es la historia por excelencia de nuestro tiempo." Esta afirmación no adquiere verdadermente todo su sentido más que si se sitúa la descolonización por encima de las apariencias inmediatas y limitadas a que podríamos sentirnos tentados de asimilarla (la "independencia política"). Si no supone la soberanía económica extremadamente dudosa, y tampoco incluso política; si no puede decirse que esté realizada en tanto que las relaciones económicas mundiales no se modifiquen, la descolonización significa al menos para Africa, como para el resto del tercer mundo, la accesión a la soberanía del lenguaje, en una historia mundial a partir de ahora; la sustitución por un diálogo del secular monólogo narcisista de Occidente.

La colonización clásica era, en muchos aspectos, la forma privilegiada de ese monólogo. Durante mucho tiempo Europa no ha contemplado en las otras culturas sino su propia subjetividad, la materia y el instrumento de su voluntad. Que haya tomado al buen salvaje como tema desculpabilizador, que haya practicado la antropología para hacerse una buena conciencia, es todavía poca cosa; nada más que el aspecto ideológico. Porque se trata de la destrucción de culturas, de sociedades. El paso de modos de producción precapitalista al

modo de producción capitalista, si se quiere. Y es posible ver en la descolonización la última fase y el despliegue del "cambio social y cultural".

Sin embargo, se puede ver en ella la sustitución del narcisismo imperial por una multiplicidad de perspectivas. La conferencia de Bandung (1956) fue la expresión política de ese derrumbamiento: choque brutal, incluso para algunos intelectuales de Occidente reputados por liberales y "progresistas". Y las guerras de liberación nacional han materializado y materializan esta voluntad de no ser ya objetos de la historia, sino sus sujetos.

En Bandung, el Africa negra estaba ausente, y no sin razones. Pero en 1955 tuvo lugar en París el primer congreso de intelectuales y escritores negros. También allí la irrupción de voces extrañas en la escena "internacional" fue señalada por la voluntad de manifestar los valores propios de Africa, ayer tutelados, aunque fuese de manera brillante y comprensiva —recuérdese Griaule, Evans-Pritchard, Nadel—, por los intelectuales de Occidente.

Por esto la descolonización no es tanto —para Jacques Berque, por ejemplo— el despliegue de la cultura occidental sobre nuevas bases (fin de la dominación política directa) como el nacimiento, o más bien el resurgimiento, de culturas y de sociedades que se habían creído muertas o moribundas durante el período colonial. Lo que constituye la esencia de la descolonización es la reaparición de una pluralidad y de una diversidad condenadas o incomprendidas por el estrecho evolucionismo y afectadas materialmente por el colonialismo: "Al sustraer al lenguaje de la historia activa, que acaparó y deformó estas virtualidades llenas de promesas, Occidente había acumulado, en

el ser colonial reservas de significación que el hombre de hoy, y aún más el de mañana, podrán extraer. Interceptando la naturaleza para explotarla, suplantando en todos los campos —político, artístico, lingüístico— la expresión del otro, había vertido sobre ese otro una opacidad que la literatura y la etnografía del primitivo habían contribuido no poco a oscurecer. Todo el mundo colonial se había convertido, si se puede decir así, en un significante en espera de significado. Ahora bien, este significado es en la época actual aportado en forma de luchas de emancipación, de renacimiento o inauguración de naciones. Y sobre todo en forma de una problemática planetaria" (1).

Esta problemática planetaria es por supuesto ampliamente tributaria de la occidentalización, de la generalización del modo de producción capitalista (o socialista), de la "modernidad". Pero al mismo tiempo introduce una diferenciación progresiva, multiplica los centros de decisión. El problema se sitúa desde entonces a un nivel distinto del falso dilema entre aculturación y preservación, uniformización y especificidad. La descolonización expresa una nueva manera de situar esos conceptos: significa la posibilidad de escoger (entre unos márgenes todavía restringidos), en lugar de sufrir el dilema. En ese sentido, la aculturación posterior a la descolonización efectiva apenas tendrá algún punto en común con la aculturación colonial. También ella se sitúa en el interior del proceso de recuperación de la soberanía nacional.

El anticolonialismo de los occidentales, comprendidos sus sociólogos y antropólogos, era también una posición de la opinión y del enfoque occidentales, incluso cuando pretendía creer que esa

(1) *Dépossession du monde.*

opinión y ese enfoque pertenecían al pasado —como hacían los relativistas americanos—. La descolonización va (irá) más lejos. La descolonización no es una posición ideológica; es un hecho histórico global. Se trata de la nueva posición de sociedades constituidas ayer en objeto y que, al reencontrar su soberanía, impugna en ese enfoque (del cual la antropología es un elemento esencial) la objetivación que para ellas es. La descolonización no se limita a hacer caduco el anticolonialismo occidental: lo constituye en si mismo como razonamiento etnocéntrico.

La repulsa a pertenecer a subculturas, a culturas objeto, que se expresan en y por la descolonización en curso, conduce a los africanos a dos reivindicaciones principales que, formal y abstractamente, pueden parecer contradictorias, pero que son profundamente complementarias en su significación. Por una parte, la repulsa frente a las prácticas y el enfoque occidentales a ser culturas pasivas les lleva a reclamar el fin de la antropología clásica, como forma de discurso alienante, como expresión de un tipo de relación. Occidente-tercer mundo que pertenece al pasado. Veremos cómo los africanos impugnan la totalidad de ese discurso a través de etapas y una progresión significativas.

Por otra parte, en la medida en que ese enfoque, durante el período imperial, e incluso, en un diferente plano, durante el período reciente del relativismo cultural, pretendía basar su poder objetivamente en la diferencia entre la cultura-sujeto y las culturas-objeto, en esta medida, por tanto, el tercer mundo reivindica una identidad casi completa de los objetivos y de los valores con Occidente. Incluso si esos objetivos no son realizados, se plantean como imperativos categóricos.

La antropología africana impugna.

En un primer momento, el enfoque antropológico no es puesto en entredicho en tanto que tal. Lo son simplemente los resultados, esto es, los análisis y las tesis de la antropología occidental. Es porque la puesta en entredicho se limita (si se puede decir así) a la aparición en los años 1930, de una antropología africana, que no pone en duda el tipo de lenguaje elaborado en aquel momento por el funcionalismo.

Esta aparición coincide con la del nacionalismo africano. Tiene dos significados distintos, pero complementarios. Por un lado, la voluntad de los africanos en afirmar sus derechos y sus responsabilidades ante el sistema colonial durante el período entreguerras, denominado comúnmente "nacionalismo" (pero que no es reducible a los "nacionalismos" europeos del siglo XIX, como subraya el sociólogo egipcio Anouar Abdel-Malek, que propone el término de "nacionalitarismo") y se expresa por una voluntad de recuperar y revalorizar su pasado y su cultura. Así asistimos a la aparición de obras antropológicas elaboradas por intelectuales africanos o "de cultura africana". Este fenómeno no es sólo africano. En aquella época asistimos al mismo proceso en los países árabes, en la India, en China y en los países andinos.

Por otro lado, afirma la voluntad de apropiarse un instrumento teórico que les constituía en objetos. Esta apropiación no es solamente una "asimilación" del discurso antropológico, sino que es ya una modificación de su sentido. La crítica de los análisis anteriores no se limita a una impugnación del aparente contenido de algunas tesis, sino que apunta implícitamente al tipo de lenguaje cosifi-

cante introducido en aquel momento por el funcionalismo.

Esta impugnación se opera sin embargo en el interior mismo del lenguaje de la antropología funcional. No ve por consiguiente la conexión entre ese lenguaje y las tesis que combate, esto es, "la situación colonial de la antropología clásica". En ese primer estadio la asimetría de la situación del colonizado y del colonizador respecto a la antropología no es criticada en tanto que tal, sino simplemente apropiada, "interiorizada" por algunos colonizados que consideran en lo sucesivo a sus compatriotas, los otros "indígenas", con una óptica "antropológica".

El antropólogo africano puede defender la cultura de su país, justificar sus valores y prácticas dominantes, contra las interpretaciones deformantes y a menudo interesados del europeo. Es así cómo desde 1937, Kenyatta, el futuro jefe del Kenya independiente, entonces simple militante que había practicado ampliamente en Londres las "ciencias sociales", redacta "el primer estudio antropológico sobre Africa escrito por un africano". Presentación completa de la sociedad Kikuyu, de su sistema económico, cultural y político, **Au pied du mont Kenya** proclama que la hechicería no es una simple superstición", que el gobierno precolonial no era despótico, sino democrático, que el sistema de propiedad agraria indígena ha sido "comprendido" de manera que permita la expoliación y la explotación. Algunos años más tarde, a pesar de la advertencia sobre las consecuencias nefastas de esta "comprensión", las cosas no cambiarán más que con la rebelión Mau-Mau.

En oposición a esta reivindicación de los valores indígenas, y frente al nexo de las tesis antropológicas victorianas sobre las "supersticiones" con el colonialismo, algunos intelectuales africanos pueden verse implicados a rechazar y a condenar como "bárbaras" tales costumbres, precisamente porque proporcionan un pretexto al colonialismo. Es el caso de Alopini, en su libro **Les initiés** (1953), o de Amon d'Aby en **Croyances religieuses et coulumes juridiques des Agni de la Cóte-d'ivoire** (1960).

La obra del senegalés Cheikh Anta Diop es una de las piezas más importantes de la crítica africana de la ideología victoriana y más exactamente del evolucionismo unilineal (1). El autor utiliza, invirtiéndolos, todos los conceptos fundamentales de la antropología preclásica y, por ello, invierte su significación ideológica. Allí donde los victorianos habían hablado de superioridad, de "bienestar", de felicidad, etc., a propósito de la "civilización", y habían calificado de "infierno" el universo africano precolonial, Anta Diop propone la visión de un Africa poderosa y feliz.

Según el evolucionismo, existía una diferencia esencial, en el marco del proceso único de evolución, entre los sistemas familiares de Africa y los de la antigua Europa. Cheikh Anta Diop acepta el veredicto de la diferencia e incluso lo exagera, pero para valorizarla y romper las pretensiones de la "civilización" de ser el resultado único de la historia. Como habían dicho Morgan y Bachofen que la sociedad europea y la sociedad africana tienen sistemas de parentesco diferentes. Pero al contrario de lo que la tesis fundamental de estos autores afirmaba, no ha habido paso de la promiscui-

(1) *Notions nègres et culture* (Presencia africana, 1954; *L'Unité culturelle de l'Afrique noire* (Presencia africana), 1959.

dad primitiva al "matriarcado" y luego del "matriarcado" al "patriarcado", considerado como el estadio último y universal de la evolución. Podemos pensar, en efecto, "al contrario de la tesis generalmente admitida que, en lugar de un paso universal del matriarcado al patriarcado, la humanidad, desde sus orígenes, se ha escindido en dos linajes geográficamente diferenciados, propicio uno de los cuales a la eclosión del matriarcado, y a la del patriarcado el otro, y que esos dos sistemas se han repartido e incluso disputado las diferentes sociedades humanas".

No solamente no ha habido "progreso, "evolución", del matriarcado al patriarcado (más bien disociación en dos ramas distintas, después de la "promiscuidad" primitiva), sino que el matriarcado ha dado pruebas de su superioridad. De la presencia en Africa del matriarcado resultan, según Anta Diop, las siguientes características: el Estado territorial, el cosmopolitismo, la emancipación de la mujer, el colectivismo social, un ideal de justicia y de paz. Por el contrario, el "linaje nórdico, confiado a Grecia y a Roma, se caracterizan por la familia patriarcal", es decir, el Estado-ciudad, el patriotismo, la xenofobia, el individualismo, la soledad moral y material, la desgana por la existencia; en fin, un ideal de violencia y de conquista.

En su **Etude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique,** Diop trata de demostrar que las estructuras sociales europeas fundadas en la desigualdad están en la raíz de los trastornos revolucionarios de la época moderna. En Africa, por el contrario, el poder real se hacía aconsejar por representantes de las clases inferiores y tenía muy en cuenta sus reclamaciones en interés de su pueblo. Semejante sistema hacía inútiles y "superfluos" los grandes trastornos que ha conocido Occidente.

De este modo, la diferencia, aceptada y asumida, no es simple distancia entre dos estadios de evolución, sino originalidad irreductible. El monismo victoriano, al afirmar que una tal diferencia no era irreductible, sino simplemente un retraso, una carencia a colmar por la civilización, una variación inesencial de la naturaleza humana que no podría impedir la asimilación, asignaba por tanto a la noción de naturaleza humana una función imperialista: "La psicología clásica litiga en favor de una naturaleza humana esencialmente universal. Y lo hace porque desea el triunfo del humanismo. Para que esto último sea posible, es necesario que el hombre no sea impermeable por naturaleza a ninguna manifestación de sus semejantes. Es necesario, pues, que su naturaleza, su conciencia, su espíritu sean aptos para asimilar mediante la educación todo lo que es inicialmente extraño."

Lo que Diop llama curiosamente "psicología clásica" no es otra cosa que la concepción estrecha de la naturaleza humana del etnocentrismo; en cuanto al "humanismo" de que se trata no es otra cosa que el asimilacionismo. Que sea conveniente "traducir" de alguna manera, prueba simplemente hasta qué punto los disfraces conceptuales del imperialismo están todavía presentes incluso cuando se les quiere combatir. En todo caso, Cheik Anta Diop, cuyas tesis son discutibles, aunque no más que las de los victorianos, tan especulativas como éstas, percibe muy bien la relación entre las concepciones monista y unilineales del evolucionismo y la práctica uniformizante que es el colonialismo. Por ende su crítica a este último es sobre todo una crítica del monismo preclásico. Su obra es por con-

siguiente históricamente importante porque es significativa del período de descolonización ideológica. Ciertamente, su contenido parece más negativo que otra cosa (determinado negativamente por la antropología victoriana) cuando utiliza nociones tales como "patriarcado", "matriarcado", etc., que no tienen apenas sentido para la antropología contemporánea, incluso para la neoevolucionista. Pero si Anta Diop utiliza el lenguaje de la antropología del siglo XIX y se bate en su terreno, lo que persigue es otra cosa muy distinta: desmontar el mecanismo por el cual Tylor, Bachofen y algunos otros se sitúan en el horizonte imperial y, destruyendo sus razonamientos, destruir la misma ideología imperial.

La crítica del imperialismo presente como en filigrana en la obra de Anta Diop nunca es expresada explícitamente. Adopta el lenguaje antropológico para desenmascarar el colonialismo. Pero éste no es el caso de algunos hombres políticos o intelectuales que afirman no ver en la antropología y la ideología victorianas otra cosa que un simple y puro instrumento del imperialismo.

El malgache Jacques Rabemananjara, joven intelectual por entonces, que llegó a ser ministro en el gobierno de la independencia, declaraba en el primer congreso internacional de escritores y artistas negros (París, 1956): "El negro se ha hecho bárbaro el día en que el blanco se ha dado cuenta de la ventaja de la barbarie. El desarrollo del capitalismo en el siglo XIX y su expansión en ultramar tenían necesidad de una justificación: el mito ha nacido de una inquietud de elegancia moral y la fábula de la misión civilizadora continúa obsesionando las conciencias de las almas nobles" (1).

(1) «Europe et nous», en *Présence Africaine*, 1956.

Encontramos la misma concepción instrumentalista y utilitaria (a propósito, es cierto, de la obra de Lévy-Bruhl) en el presidente Seku Turé, en su mensaje al segundo congreso de escritores y artistas negros (Roma, 1965): "No es por casualidad que el colonialismo francés haya alcanzado su mayor auge en la época de la famosa y hoy desusada, teoría de la "mentalidad primitiva" y "prelógica" de Lévy-Bruhl" (1).

Citemos aún, como ejemplo entre muchos otros, la posición adoptada ante los antropológicos mismos por el presidente Kwame Nkrumah en su **Discurso inaugural al Primer Congreso de los africanistas** (Accra, 1962): "La exploración europea de Africa alcanzó su apogeo en el siglo XIX. Sin embargo, lo lamentable es que se hizo una interpretación más subjetiva que objetiva de la mayor parte de estos descubrimientos... Una gran parte de los escritos europeos y americanos era apologética. Se caracterizaba por el intento de justificar la esclavitud y la explotación criminal del trabajo y los recursos africanos. Los estudios africanos en Europa y en América estaban, así, en el más lamentable estado desde el punto de vista científico. Con la abolición de la esclavitud, los estudios africanos no podían estar inspirados ya por el motivo económico. Los expertos en estudios africanos cambiaron, pues, el contexto y la dirección de sus escritos. Comenzaron a hacer descripciones de la sociedad africana utilizadas para justificar el colonialismo como deber de la civilización. Aun a los más halagadores de esos escritos les faltaba objetividad y eso explica, creo, la popularidad y el éxito de la antro-

(1) «Message au second congrès ...» en *Présence africaine*, 1965.

pología como principal elemento de los estudios africanos" (1).

El lenguaje antropológico impugnado por Africa.

Antes de finalizar las críticas de la antropología clásica como lenguaje apoyado en un enfoque objetivante y alienante y en el etnocentrismo, recordemos brevemente en qué consistía en esencia ese lenguaje.

Hemos hecho alusión al problema en el capítulo "El análisis y la opinión", cuando hemos tratado de definir las condiciones del análisis funcional. Volvamos a tocarlo desde un ángulo un poco distinto.

Por encima de las apariencias de una teoría pluralista de las culturas, el funcionalismo se caracteriza a menudo por un reduccionismo que, siendo diferente del de los victorianos, es parte integrante de su lenguaje. El antropólogo no encuentra solamente sistemas sociales, sistemas de prácticas. Encuentra también "culturas", esto es, las teorías indígenas de esos sistemas de prácticas. No hay sociedad que no esclarezca para sí y para los demás la significación que tienen para ella sus "costumbres". ¿Cómo aborda el antropólogo clásico esos sistemas culturales?

Hemos visto que Griaule se negaba a ignorar el sistema cosmológico y cosmogónico indígena o a reducirlo a una función superestructural inesencial en las relaciones sociales. Para él, el análisis interpretativo no debía hacerse a expensas de la interpretación dada por la misma sociedad indígena. El

(1) *Proceedigs of the First Congress of africanists*, Accra, 1962.

relativismo cultural americano, con diferencias, partía también de las mismas premisas.

La interpretación funcionalista, por el contrario, pone en relación la cultura (los "valores") con la totalidad social concreta. El sentido real de la cultura no está en lo que ésta afirma, sino en la manera de afirmarlo, en la función de lo que afirma, en su relación con la estructura social. Así la hechicería afirma que tal o cual persona es un hechicero, que tal o cual otra está hechizada. Su sentido reside en la manera implícita de afirmar la cohesión del grupo excluyendo al hechicero como ser asocial y no conformista. De ese modo el culto a los antepasados afirma que es necesario respetar y honrar a los antepasados. Su sentido, según Meyer Fortes (1), reside en la manera implícita en que afirma la homogeneidad y la continuidad del grupo del mismo linaje, más allá de la escisión entre los vivos y los muertos. Ciertamente entre el análisis-traición y el análisis-traducción **(traduttore-traditore),** entre la reducción simplificadora y la interpretación comprensiva, hay una distancia, pero muy corta. Como dice Beattie, uno de los pocos antropólogos que han teorizado el análisis funcional desde Radcliffe-Brown (2), la antropología sobrepasa el nivel del sentido "indígena", de la justificación por el indígena de sus propias prácticas, para hacerlas inteligibles en su "función" al seno de la totalidad, del sistema social. Por supuesto, la cultura no es rechazada pura y simplemente Pero se distinguen en ella dos niveles: uno, inesencial, es su contenido manifiesto o inmediato o aparente; el otro es su contenido latente o real, que consiste en su función social instrumental (sin entrar en de-

(1) *Oedipus and Job in West african religion*, 1959.
(2) *Others cultures*, 1964.

talles, el mantenimiento del equilibrio y de la integración social).

Lo que confirma las teorizaciones de varios funcionalistas es que el funcionalismo supone una teoría instrumental de la cultura (a decir verdad no solamente indígena, sino también de la cultura "popular", etc.); una concepción de la cultura como simple instrumento de prácticas sociales.

El lenguaje simbólico que constituye la cultura es reducido a lenguaje como instrumentalidad social. Incluso cuando la teoría funcional examina el simbolismo como tal (magia, mito, etc.), lo considera como una simple mediación hacia la utilidad, como respuesta a las necesidades individuales y sociales. Con Malinowski, el funcionalismo rechaza como inesencial el contenido simbólico, el elemento vivido de la cultura, y no asume el sentido sino como función social. Hay por lo tanto un interés predominante, si no exclusivo, por la sociedad como sistema de relaciones reales, en oposición a la cultura como sistema de relaciones vívidas (1).

Por ello el sentido real de la cultura no podía ser percibido por los miembros de la sociedad, sino

(1) Cf. Malinowski y su «théorie des besoins». En partitular, su obra *Une théorie scientifique de la culture*, donde el mito es considerado como «carta social» más bien que por su contenido simbólico.

La concepción instrumental del lenguaje (de la cultura), del funcionalismo, que era también la de las Luces, se diferencia de la teoría estructuralista del lenguaje en que concibe la cultura como el producto de la vida social (o su medio, o su expresión), y no como su condición de posibilidad. Para simplificar exageradamente, el funcionalismo reduce el lenguaje a un código social; el estructuralismo reduce la vida social a un código conceptual.

Es verdad que la reducción instrumental no es solamente propia del funcionalismo, sino que se encuentra igualmente en el marxismo y, para decir todo, en las ciencias sociales en tanto que tales. El problema, así, viene a ser más general.

solamente por el observador extranjero, en virtud de la función "totalizante" de la visión exterior que no pertenece al sistema a estudiar. Es bien conocido que los mejores estudios sobre Francia han sido hechos por ingleses (o americanos, etc.). La comprensión de culturas extranjeras no se hace, en la concepción funcionalista, a pesar de la exterioridad y la diferencia cultural, sino gracias a ellas. Aquí, en la dialéctica del fuera y del dentro, en Malinowski como en Tylor, el fuera es el valorizado por su función de objetivación. Es verdad que esta exterioridad era en Tylor la del enfoque europeo como Verdad de la Historia y del Saber, en tanto que en Malinowski y Radcliffe-Brown no es, en última instancia, sino la de la alteridad conceptual en general (traducción de un lenguaje en otro). Así se podría concebir un análisis funcional de la cultura británica por un dogón o un azande, pero siempre sobre la base de la función objetivante de la exterioridad. Las controversias de Leach con un antropólogo indio sobre la cuestión de saber si este último, cuando analiza su propia sociedad, está en el mejor lugar para hacerlo, son a ese respecto esclarecedoras.

Aceptemos en todo caso que, al menos en el razonamiento antropológico tal como se ha constituido históricamente, la racionalidad de las culturas del tercer mundo, racionalidad construida por una interpretación instrumental, es una racionalidad en alguna medida prestada y pasiva, correlación teórica de la pasividad y de la no responsabilidad del "indígena" en el régimen colonial. Que la antropología tenga necesidad de ese enfoque objetivante y reductor lleva a los hombres del tercer mundo a poner en entredicho la antropología a la vez que ese tipo de enfoque, porque ellos no consideran en

general su cultura con ese soberano despego, como hacia una cosa inesencial, desde el que podría proponerse tranquilamente la objetivación.

La crítica desarrollada por el tercer mundo de la antropología clásica misma, esto es, de la que creía estar liberada del etnocentrismo victoriano por una autocrítica radical (relativismo cultural), muestra que ese etnocentrismo es mucho más profundo y mucho más difícil de extirpar de lo que pensaban los antropólogos occidentales. Así como el de los exploradores y teóricos de gabinete era consciente, tan consciente que resultaba ingenuo (no constituyendo un problema), el de los antropólogos clásicos (incluyendo los relativistas culturales) se refiere a la naturaleza misma, a la situación misma del discurso occidental sobre las culturas extranjeras.

A ese nivel, el enfoque antropológico, y más generalmente el de Occidente, del que es una forma privilegiada, es puesto en entredicho no tanto en razón de sus tesis como en razón de su estatuto etnocéntrico. Por otra parte resulta mucho más condenado por la multiplicación de los enfoques, por la descentralización del mundo que la descolonización expresa, que por las tesis que se le oponen. ¿Cómo se puede realizar la descolonización del saber?

Tímida al principio (1), la impugnación del narcisismo occidental no tarda en hacerse cada vez

(1) Primer número de la revista *Présence africaine*, 1947, introducción de A. Diop: «El europeo no podría verse desde todos los ángulos. El hombre de ultramar podría precisamente servir de espejo a su belleza que no será perfecta más que convirtiéndose también en nuestra belleza. Sin esto Europa corre el peligro de marchitarse en una suerte de narcisismo estéril para todos.»

más precisa (1), centrando su ataque después de haber criticado todos los aspectos de la cultura europea, en la disciplina que, al principio, parecía la menos propia a ser impugnada desde ese punto de vista. ¿Acaso no es la antropología clásica la negación y la superación del etnocentrismo evolucionista? ¿No ha sido ella misma denunciadora de la concepción unilineal de la historia? No obstante, lo que atacan los intelectuales del tercer mundo es precisamente la antropología clásica de 1930, muy especialmente en su concepción de la realidad colonial como aculturación.

Al no ver en el colonialismo más que la aculturación, o el cambio social o, en último análisis, la "modernización", esta antropología se ve acusada de justificar el colonialismo, ya que pone entre paréntesis —voluntariamente o no, conscientemente o no— el aspecto político de la realidad colonial, la dominación y el aspecto desde el cual se presenta la "modernización", que es también explotación.

Es muy cierto, como había subrayado Malinowski, que existe un aspecto "selectivo" de la aculturación. Pero en manera alguna se trata de un proceso mecánico de adaptación recíproca de la cultura indígena y de la cultura occidental. Es el colonizador, son los colonos quienes seleccionan los elementos a conceder, porque la pretendida modernización está basada en la dominación y en el de-

(1) Aimé Cesaire, *Lettre à Maurice Thorez* (Présence africaine), 1956: «Lo que hace falta aquí es una verdadera revolución copernicana, es necesario imponer, tal es la fuerza con que ha enraizado en Europa, en todos los partidos y en todos los campos, desde la extrema derecha hasta la extrema izquierda, la costumbre de actuar por nosotros, la costumbre de disponer de nosotros, la costumbre de pensar por nosotros; en suma, la costumbre de negarnos el derecho a la iniciativa, que en definitiva es el derecho a la personalidad.»

seo de perpetuar la dominación. No es casualidad que uno de quienes han insistido en la desigualdad colonial, en el aspecto ilusorio y mistificador de la aculturación sea el antillano Aimé Césaire; que otro de quienes han blandido con más violencia la noción del tercer mundo contra la de Europa sea el antillano de origen Frantz Fanon. Las Antillas, tierras colonizadas hace tres siglos, donde el ideal asimilacionista es proclamado hace decenios, pero donde las realidades contradicen casi siempre el ideal, donde los valores y las prácticas beké continúan teniendo fuerza de ley.

En su **Discours sur le colonialisme** (1956), uno de los más radicales si no de los más violentos, Césaire, emprende una "apología sistemática de las civilizaciones paraeuropeas" en la que la aculturación es despojada de su aspecto invariablemente positivo y benéfico y explicada como negativa a dar y como negativa a aceptar la otra: "Mantengo que la Europa colonizadora es desleal en legitimar **a posteriori** la acción colonial por los evidentes progresos materiales realizados en algunos campos bajo el régimen colonial..., que la europeización de continentes no europeos podía hacerse de diferente manera que bajo la bota de Europa; que ese movimiento de europeización estaba realizándose; que ha sido frenado; que en todo caso ha sido falseado por la intervención de Europa. Lo prueba que contrariamente sean los indígenas quienes reclaman escuelas y sea la Europa colonizadora quien las niega; que sea el hombre africano quien pide puertos y carreteras y sea la Europa colonizadora quien las regatea; que sea el colonizado quien quiere ir adelante y sea el colonizador quien le mantiene atrasado..."

Si no podemos asimilar el anticolonialismo de Césaire al de la antropología cultural como repulsa de la occidentalización, se funda en todo caso en el convencimiento de que la explotación y la dominación colonial no son en ningún caso parte integrante del paso de modos de producción precapitalistas (el autor dice, de manera más bien reveladora, para europeos) al modo de producción capitalista, pareciendo justificar **a posteriori** las tesis, que podríamos juzgar retrospectivamente utópicas del fisiócrata Le Mercier de la Rivière, quien, en el alba de la colonización imperialista, creía en la posibilidad de una expansión de las luces fundada en la igualdad del intercambio y en la justicia (véase el apéndice).

Pero no hay en todo caso que confundir esta "modernización" posible, pero que no ha existido, con el colonialismo liberal e "ilustrado" aparecido a comienzos del siglo XX, vigorosamente sustentado en las ciencias humanas: "No hay una mala colonización que destruye las civilizaciones indígenas y atenta a la "salud moral de los colonizados", y otra distinta colonización, una colonización ilustrada, una colonización fundamentada en la etnografía, que integraría armoniosamente y sin riesgos para la "salud moral de los colonizados" elementos culturales del colonizador en el cuerpo de las civilizaciones indígenas" (1).

Si el resultado de la colonización imperial no son verdaderos "contactos culturales" fundados en la reciprocidad e igualdad del intercambio, es que su tiempo ha pasado o está por venir. Pues la supuesta aculturación, declara el africano Lamine Diakha-

(1) Aimé Césaire, «Culture et colonisation», en *Présence africaine*, 1955.

te (1), es en realidad una situación de pasividad; es "alienación", es decir, desculturación de hecho y no reciprocidad.

Verdaderamente el concepto aculturación, tal como lo encontramos entre los antropólogos, supone siempre la evidencia del carácter benéfico, positivo, de la asimetría y de la dominación coloniales. La violencia es olvidada o justificada en nombre del proceso de "modernización". Quienes lo han utilizado jamás piensan que pueda ser rechazado, no por constituir "un estado de espíritu conservador", sino por destructora y comprometida por la suficiencia y el racismo.

Cuando intentamos comprender el sentido del colonialismo y de la descolonización, tal como ha sido definido en toda su amplitud por un hombre del tercer mundo, es necesario recurrir a Frantz Fanon (2). Fanon, lejos de reducirla a un cambio de personal dirigente (burguesía nacional reemplazando a la burguesía imperial), toma muy en serio la descolonización. "La descolonización es, muy simplemente, la sustitución de una "especie" de hombres por otra "especie" de hombres." Ciertamente, hay una verdadera y una falsa descolonización. Pero la descolonización verdadera es un proyecto total fundado en la realidad histórica contemporánea. No es necesario reducirla a sus expresiones superficiales.

Y ante todo no reducir el colonialismo a su aspecto económico, al aspecto de "paso de sociedades precapitalistas al capitalismo", de entrada en la órbita de la "civilización" y de la modernidad. Pues "en las colonias, la infraestructura económica es también una superestructura. La causa es consecuencia: se es rico porque se es blanco, se es blanco porque se es rico. Por ello los análisis marxistas deben ser ligeramente distendidos cada vez que se aborde el problema colonial. No hay, incluido el de sociedad precapitalista, muy estudiado por Marx, concepto que no debiera ser cuidadosamente repensado".

(1) «Le Processus d'acculturation en afrique noire et ses rapports avec la négritude», en *Présence africaine*, 1965.
(2) *Les Damnés de la terre* (Máspero), 1961.

Porque la esencia del colonialismo es "la violencia en estado natural". La descolonización es la negación exacta y apropiada de ese estado de hecho. Fruto de la violencia que rechaza la dominación, la verdadera descolonización no es simple reapropiación del poder político y de las riquezas económicas. "Se trata para el tercer mundo de volver a empezar una historia del hombre" allí donde Europa la ha abandonado. La conclusión de **Damnés de la terre** es en su totalidad un himno violento, cercano en muchos aspectos al **Discours sur le colonialisme** de Césaire. La colonización europea estaba fundada en una concepción estrecha y narcisiana de la historia. "El juego europeo ha terminado definitivamente. Es necesario hallar otra cosa."

Después de eso, podría parecer irrisorio tratar de definir el futuro estatuto de la antropología. Pero ¿no es precisamente en ese terreno donde la situación recíproca de Europa y del tercer mundo se ha expresado de manera ejemplar y pide ser pensada de nuevo?

Se ha dicho en el mismo Occidente que el progresismo de la época colonial es etnocéntrico: "Si el progresismo difiere del punto de vista colonial propiamente dicho en que toma en serio el punto de vista autóctono, sigue siendo etnocéntrico en cuanto que presupone permanentemente el modo de pensamiento **(pattern of thought)** occiden-

tal" (1). Si la antropología aplicada participa de la ingenuidad del colonialismo ilustrado, es aún mucho más grande la ingenuidad del progresismo o del anticolonialismo occidental, que pretende desvelar los límites de las prácticas occidentales y no ve que participa del discurso occidental. De este modo, para el relativismo cultural americano: "En el caso de la personalidad de base, a la función de inteligibilidad que asume se le supone que implica una negativa a la puesta en perspectiva del cuadro de culturas a partir del punto de vista privilegiado de un centenar de entre ellos. Es bastante sabido que los culturalistas americanos han aportado a la política de su gobierno los argumentos de buena conciencia necesarios para la reprensión, provechosa económicamente para sus autores, de las potencias coloniales del antiguo continente. Pero Michel Foucault sostiene que si la situación colonizadora no es indispensable a la etnología, esta disciplina "no adquiere sus profundas dimensiones más que en la soberanía histórica —siempre retenida, pero siempre actual— del pensamiento europeo y de la relación que puede enfrentarla con todas las demás culturas tanto como consigo misma". De suerte que la existencia de una etnología culturalista, al haber contribuido de alguna manera a la liquidación del colonialismo europeo, aparece, por su inscripción en los marcos de la ratio occidental, como síntoma del olvido ingenuo, por los americanos, de un etnocentrismo cultural ilusoriamente anticolonialista" (2).

Los grandes antropólogos unían la independencia del espíritu a la agudeza intelectual y a grandes cualidades humanas. No estaban a sueldo. Pero su práctica y su lenguaje reflejaban y expresaban la situación de Europa frente a la del tercer mundo en un momento histórico dado. Que la objetivación por el saber haya sido contemporánea de la objetivación por la violencia y el racismo es un hecho que acarrea para los hombres del tercer mundo la adopción de una doble serie de posiciones.

(1) Van Nieuwenhuise, *Relativism and the study of man*, 1963.

(2) G. Canguilhem, «Mort de l'homme ou épuisement du cogito», en la revista *Critique*, 1967. (A propósito del libro de Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*).

Por una parte, condenan ese tipo de enfoque y de objetivación como expresión del etnocentrismo imperial, e intentan elaborar una antropología nueva que esté libre de esta hipoteca. Pero, por otra parte, perciben que la exterioridad objetivamente es un instrumento científico determinado, la condición misma de posibilidad para la antropología. ¿Qué ocurre con ese enfoque, cuando no es solamente ideológico y alienante, sino objetivante en el sentido en que lo es todo análisis científico? "Por parte de sus colegas occidentales, él (el antropólogo africano) siente que se le reprocha querer estudiar su propia sociedad; se le hace entender que, en el mejor de los casos, las conclusiones de sus investigaciones no pueden ser sino la justificación de ciertas actitudes de clases y grupos que no tendrían en ningún caso la pretensión de desembocar en una verdadera objetividad científica. Es otro punto de la famosa teoría de desambientación previa a que hacíamos alusión hace poco", reconoció el antropólogo africano Agblemagnon (1), que prosigue aceptando en parte las premisas del análisis

(1) «Les Responsabilités du sociologue africain», en *Présence africaine*, 1959. Véase también en el antropólogo indio Srinivas, «Some thoughts on the study of one's own society», de su obra *Social change in modern India*, 1966, donde responde a Leach, que le acusa de reflejar en su obra un «punto de vista brahmane».

funcional clásico: "Es necesario reconocer que hay dificultades cuando se quiere estudiar su propia sociedad, dificultad más bien general y de ningún modo particular de la sociología africana. Existen también las resistencias sociales, e igualmente la influencia que ejerce sobre la sociología africana, sin que ésta tenga a menudo conciencia de ello, su formación occidental... Existen también dificultades metodológicas: la manera de realizar la comunicación con las estructuras tradicionales, la manera de discernir lo que es antiguo de lo que es nuevo y las relaciones que hay entre esos dos órdenes de hechos. Asimismo el coeficiente de determinismo histórico sobre su conciencia individual juega un papel. Finalmente, el sociólogo africano debe operar una reforma de la intención del sociólogo, por una parte, y una reforma conceptual y metodológica, por otra."

¿Cómo combinar la prosecución de la intención antropológica con la recusación de la antropología clásica? La condena de esta última no debe conducir al oscurantismo, a la negación del saber en tanto que tal. Se trata, por una parte, de una nueva "distribución internacional del saber" y, por otra parte, de una nueva concepción del conocimiento de las sociedades.

La voluntad de los africanos de hacer en lo sucesivo su propia antropología, combinada con la recusación a la antropología clásica, les conduce a intentar elaborar una nueva aproximación, en que las culturas del tercer mundo no serían ya percibidas desde un punto de vista reductor, sino en la significación que se dan ellas mismas y a sí mismas.

Y ante todo en lugar de la contemplación distante, "astronómica" (Lévy-Strauss), el valor de la

larga familiaridad, de la relación histórica con el objeto estudiado. "Son los mismos africanos, nacidos y crecidos en Africa, quienes conocen mejor que nadie el Africa de ayer y de hoy, quienes comprenden más profundamente las voluntades y los deseos de los pueblos africanos. Así las investigaciones africanas hechas por los sabios africanos pueden alcanzar más fácilmente la verdad y extraer conclusiones justas" (1).

El "método" de esta antropología ya no será el análisis behaviourista del comportamiento y de las "relaciones sociales" como red empírica, sino una revalorización de lo vivido, de los valores profundos, es decir, de la cultura nacional tal como aparece a quienes la construyen y la viven; una comprensión intuitiva del sentido del sistema por los miembros de ese sistema. Lo vivido, que los funcionalistas habían rechazado con Malinowski fuera del campo de la antropología en beneficio, únicamente, del comportamiento efectivo **(Study ritual not belief!)**.

Es evidente que el desarrollo de los nuevos acercamientos será el fruto de tanteos; el resultado de un proceso de "experimentos y errores". Pero no hay que subestimar en todo caso el alcance de las críticas y de las tentativas del tercer mundo para pensarse por sí mismo. La noción de "negritud", opuesta por sus promotores (Senghor, Césaire) a la cultura occidental como la "sensibilidad" al "intelectualismo", debe ser juzgada en relación al contexto histórico que la ha producido, como la había visto Sartre en su texto **Orphée noir** (1948), aunque la polémica que se ha desarrollado en torno a esa

(1) Tal es la invitación de Liu Se-mu, de China popular, en la conferencia de Accra, 1963.

palabra, impugnada hoy por una amplia corriente de pensamiento, incluso en Africa, haya transformado su primer sentido.

Desde el final del imperialismo político, las tomas de posición se han hecho más precisas, más incisivas, y sobre todo más elaboradas, como demostraron el festival cultural de Dakar (1967) y el de Argel (1969). La recusación de una antropología exclusivamente "occidental" se combina de ahora en adelante con la voluntad, en los hombres del tercer mundo, a no renegar de su propia herencia, superando resueltamente con todo las problemáticas anteriores. Por otro lado, hoy aparece cada vez más netamente en Occidente la necesidad de profundizar el sentido que se han dado a sí mismos, en el curso de la historia, las culturas del tercer mundo; de practicar hacia ellas una aproximación más abierta que un reduccionismo satisfecho de sí. Claro es que un movimiento así atañe ante todo a los grandes "conjuntos" mundiales (Islam, India, China, América india, etc.). Pero afecta igualmente a la totalidad de la visión del mundo por Occidente

La larga entrevista del "sabio" dogón Ogotemeli con Griaule en **Dieu d'eau,** las entrevistas-estudios de comunidades campesinas (el tercer mundo es campesino en un 80 por 100) o de grupos urbanos marginados **(The Children of Sanchez,** de Oscar Lewis), participan en ese movimiento de revalorización de lo vívido. El campesino chino (cf. **Repor from a chinese village,** de Jan Myrdal) o el subproletario de México ciertamente no aprehenden en su totalidad de manera "sociológica" el sistema en que viven, pero su discurso encierra la verdad de ese sistema. No se trata de la vuelta a una visión precientífica o predurkheimiana de lo social, sin

del reconocimiento del hecho de que el sentido de lo social y de la historia se da ante todo en los individuos y los grupos (las "masas"); que se puede y se debe percibir, a través del microcosmos humano y vívido, la realidad global de una sociedad y de una cultura.

LA DESCOLONIZACION Y LA ANTROPOLOGIA CONTEMPORANEA

En cierta medida, los antropólogos aceptan el severo veredicto del tercer mundo sobre la situación de su disciplina en el seno del colonialismo. La impugnación de la antropología clásica por el tercer mundo se suma a una reconsideración crítica por sus propios "utilizadores". Pero esta reevaluación no se limita a un recogimiento culpabilizante, a una puesta en evidencia del papel, digamos "negativo", del colonialismo en la elaboración de la antropología. Alcanza igualmente al papel de ese mismo colonialismo en la elaboración de un discurso, si no "científico", al menos específico. Es ese punto delicado y ambivalente el que es necesario abordar ahora.

La colonización no ha hecho de la antropología un discurso ideológico de punta a punta; ideológico, en todo caso, con los mismos títulos que otros tipos de análisis sustentados en ella (historia, textos políticos coloniales, periodismo, etc.). Se ha señalado que si la ideología colonial es una, se subdivide en una pluralidad de discursos cuyo estatuto apenas es comparable. Y entre ellos el razonamiento antropológico, que se puede situar de modo muy diferente según los niveles desde que se le contemple. Y también según las épocas. La inserción de la "antropología" en la masa indiferenciada de la ideología victoriana no es la misma cosa

que la distanciación (por otro lado, quizá ilusoria) que se da a sí misma a partir de la "revolución" malinowskiana y radcliffe-browniana.

Lo que es preciso ver es que la existencia de un discurso antropológico, unificado por encima de sus diferenciaciones históricas, que tengan la apariencia de una disciplina objetiva e incluso la realidad de una visión objetivante de la sociedad, es tributaria del colonialismo, que no percibe a los hombres y a los grupos, sino como objetos. La visión antropológica, esa visión de "astrónomo de las ciencias sociales" (Lévi-Strauss) que no percibe al hombre, sino como ser lejano, como objeto pasivo, que trata "los hechos sociales como cosas" (según el precepto de Durkheim), ¿no es del mismo tipo la visión colonial? Si es verdad la objetivación científica, entonces apenas será separable de la objetivación por la violencia y por la explotación. Y se comprende la amalgama producida por el tercer mundo. El tercer mundo quiere ser reconocido y no piensa que pueda serlo por medio de un lenguaje en que, cualquiera que sea su contenido, penetra la asimetaría, la ilegalidad de los estatutos entre sociedad-sujeto y sociedad-objeto.

La revolución de la antropología no es separable de la revaluación del lugar de Occidente en la historia y en el mundo. Y esta revaluación se opera y se operará en la descolonización. Muchos comienzan a darse cuenta y, naturalmente, también los antropólogos. Si no fueron muchos los que previeron la descolonización, en compensación son conscientes **a posteriori** de la situación colonial de su disciplina y del cambio de estatuto impuesto a su disciplina por la descolonización.

Los antropólogos franceses, acaso en mayor medida que sus colegas británicos, han intentado situar su disciplina en el campo histórico definido por el colonialismo. La razón parece ser la siguiente: no ha existido en Francia antropología aplicada, integrada en la administración colonial y reclamándose ligada a una "racionalidad técnica" en el interior del colonialismo y, por lo tanto, capaz de concebirlo como sistema. Los antropólogos franceses, sacando provecho, por la fuerza de las cosas, de una cierta independencia y de una cierta libertad de maniobra respecto a ese sistema, han intentado, en el curso de los años 1950, un cierto análisis crítico de su objeto y de su lenguaje.

La "situación colonial" del campo antropólogo.

Hemos visto que, por los antropólogos de 1930, el colonialismo era percibido como contacto cultural, como ajuste mecánico de dos culturas, más tarde como cambio social, como proceso mecánico de industrialización, de urbanización, de educación, etc. La naturaleza exógena de ese cambio, su dimensión de violencia y explotación no son percibidas (ni qué decir tiene) o son consideradas como desperdiciables (para los victorianos eran "normales", "necesarias"). Después de la guerra, y a la luz de las primeras guerras de liberación nacional, la antropología reencuentra como factor esencial lo que los victorianos habían concebido un factor ético, moral ("educar", "civilizar", la "pesada carga del hombre blanco"): la dominación.

Que la colonización haya sido percibida en 1930, en el apogeo de la paz colonial, como la repetición y el despliegue de la industrialización europea en el siglo XIX es una apariencia que a pesar de todo puede comprenderse. Pero con las rebe-

liones que no son solamente (y no siempre) rebeliones sociales, sino rebeliones nacionales, que no se oponen tanto (y no siempre) a la burguesía nacional, sino a la burguesía del centro, y más sencillamente aún al centro como totalidad, a la metrópoli, a la división del mundo en centro y periferia, la dimensión ideológica e histórica inédita del colonialismo no puede ya ser olvidada.

Al contrario de lo que pensaban los funcionalistas, la colonización no podía ser concebida en términos de realidad empírica y de procesos. Al contrario de lo que pensaban los victorianos, ya no podía ser reducida a su dimensión moral.

Porque la contradicción esencial era (y sigue siendo) que el colonialismo pretendía educar y frenaba la educación, pretendía industrializar y exportaba (o importaba, como se quiera) las materias primas, pretendía asimilar e instituía (sea en un código: **apartheid,** sea en sus prácticas cotidianas) el racismo y la discriminación.

Malinowski lo había comprendido ya sin darle demasiada importancia. No había **give and take,** sino una selectividad de los "dones" europeos a la sociedad africana; no asimilación, sino un **color bar:** "Un dar y un tomar culturales, en los cuales el dar es extremadamente selectivo, constituyendo un problema completamente diferente de la situación en la cual el africano podía tomar solamente lo que gustase de nuestra civilización occidental." **(Dynamics of culture change.)** Y citaba los elementos que no son transmitidos: "instrumentos de poder físico" (armas, técnicas), "instrumentos de dominio político", reparto de riquezas económicas, igualdad religiosa y escolar, etc.

Por su lado, Herskovits, en su último libro (1), llamaba también la atención sobre la realidad irrebasable de la dominación en la aculturación colonial. Reconocía que los antropólogos de 1930 habían olvidado que "cada elemento, en esta totalidad compleja —educación, arte, religión, música, lenguaje, escala de valores aceptada— estaba en cierta medida afectado por la imposición de la dominación extranjera".

(1) *The Human factor in changing Africa,* 1961.

Mas, generalmente, concebir la colonización como un proceso mecánico de ajuste era característico de una situación histórica en que el "factor humano" se perdía de vista, en que Africa era contemplada en función de Europa: "La insistencia sobre el cambio estaba condicionada por un conjunto de ideas, presentes tanto en Africa como en Europa, que aceptaba como axioma que el porvenir del desarrollo africano se encontraba en la transferencia al continente del saber y de las técnicas traídas del exterior y destinadas por tiempo indeterminado a ser dirigidas por extranjeros. Un resultado de ese razonamiento era que el africano, con demasiada frecuencia, era perdido de vista. La investigación se centraba sobre las instituciones, no sobre los hombres; sobre el cambio social, sin tener en cuenta las maneras de obrar, de ser y de evaluar, actuales y anteriores; elementos que contribuyen a la continuidad cultural."

Todas estas insuficiencias e implicaciones ideológicas de las nociones clásicas de cambio, de contacto, etc., han llevado a G. Balandier a hablar bien de la "situación colonial" (1). Esta noción implica, en primer lugar, la necesidad de considerar el colonialismo como una totalidad, y no como un conjunto de procesos que se podrían estudiar independientemente los unos de los otros (monetariza-

(1) *Sociologie actuelle noire,* (P.U.F.), 1955.

ción de la economía, difusión de una enseñanza europea, evangelización, etc.). Por otra parte, implica que los cambios operados bajo el colonialismo no son los mismos que habrían tenido lugar en otra situación, que los cambios de origen externo, es decir, colonial son fundamentalmente diferentes de los cambios endógenos y, sobre todo, de unos cambios operados en un verdadero **give and take**.

La situación colonial no es una situación en que se pueda considerar, como Malinowski, al elemento europeo (no solamente la cultura europea, sino los colonos, la administración) como parte integrante de una totalidad en que tendría lugar una mezcla cultural. La "sociedad colonial" (los blancos con su cultura, pero también con las prácticas que les caracterizan en el medio colonial) está superada, en realidad se separa ella misma, se aisla de la "sociedad colonizada" mediante un foso de autoridad, de buenas maneras, etc. No se trata de ninguna manera, como pensaba Malinowski, de una mezcla africano-europea, sino de la superposición de prácticas dominantes y de prácticas sometidas.

El concepto de cambio cultural o social es por lo tanto inadecuado cuando pretende rendir cuentas de la realidad del colonialismo disolviéndolo, amalgamándolo con los otros tipos de cambios históricos. Pero además es ambiguo, de manejo incierto, como lo muestra otro africanista, Michel Leiris (1). Ciertamente, se nos dice, es verdad que el cambio cultural es universal, constituye una realidad irrebasable; no hay "sociedades sin historia". La aculturación **lato sensu** no se reduce a la aculturación colonial y el cambio es coextensivo a la cultura. Pero existe una especificidad del cambio colonial, y

(1) «L'Etnographe devant le colonialisme», en *Temps modernes*, 1950 (reimpreso en *Cinq études d'ethnologue*, Gouthier-Denoël, 1969).

afirmar la necesidad del cambio ¿no es "justificar" el colonialismo que justamente se presenta tan sólo como cambio e incitación al cambio contra el "estancamiento", la "inmovilidad" de las sociedades del tercer mundo? No, pues el cambio colonial está fundado en la dominación. No hay que confundir el cambio impuesto desde el exterior con el que no es sino un medio para alcanzar un fin: la soberanía cultural. Es ciertamente exacto que "la voluntad de conservar los particularismos culturales de una sociedad colonizada no tiene ninguna especie de significación" (lo que no es seguro), al menos no mayor que la política eminentemente colonial de las "reservas"; pero el cambio debe proceder del interior, ser fruto de la soberanía. Es ésta, por otro lado, la razón de que exista siempre una contradicción entre lo que pretenden hacer los colonizadores y lo que en realidad hacen o no hacen. Lejos de impulsar el cambio saben frenarlo, en su propio interés, cuando pone en entredicho su dominación: "En cierta manera, describir la cultura como una cosa cuya esencia es evolucionar puede parecer que proporciona una justificación al colonialismo: la necesidad de educar a los pueblos retrasados como atrasados y eso, en su propio interés como en el de todos, es, en efecto, uno de los argumentos que los colonialistas usan con mucho gusto (si bien de hecho temen e incluso tienden a diferir, bajo diversos pretextos, un proceso del que no puede resultar finalmente más que su eliminación)... Una vez las sociedades colonizadas se hacen soberanas, esto es, una vez han asumido el cambio y por tanto han dejado de sufrirlo, su valor profundo se modificará completamente. Porque la instrucción, la dominación técnica de la naturaleza, no podría ser un fin en sí misma. El cambio no es

sino un medio que debe permitir a estas sociedades tomar en sus manos su propia historia."

La antropología en la situación colonial.

He aquí, pues, la antropología distanciada al máximo, según parece, del colonialismo, de su ideología y de sus prácticas. La antropología está de ahora en adelante "ante el colonialismo". Se aleja del sistema colonial para considerarlo desde el exterior. Pero lo hace tardiamente, en el momento en que ya está moribundo. Por encima de las tomas de posición, a menudo pertinentes, valientes a veces, de los individuos, es también necesario señalar la inserción, durante mucho tiempo proclamada como una gloria, el distanciamiento, largo tiempo ilusorio, de las tesis de la antropología y la necesaria fundamentación del discurso antropológico en el fenómeno colonial. Hoy los mismos antropólogos reconocen que su disciplina deduce su objeto efectivo (las sociedades "primitivas"), o al menos la manera en que este objeto se les presenta (sociedades colonizadas), del imperialismo y su método (exterioridad objetivante y astronómica) de la visión imperial. La única unidad de sociedades con características diferentes en situaciones históricas diferentes, es la situación colonial y el hecho de que todas ellas son estudiadas por una disciplina que no es ni la historia (largo tiempo considerada como más "noble") ni la economía política clásica (que analiza fenómenos cuyo "juego natural" no se encuentra ni para Ricardo, en 1820, ni

todavía para Marshal (1), en 1890, en el desorden y la irracionalidad de los hechos primitivos).

Se comprende igualmente que la antropología social clásica, y en nuestros días la antropología política y económica, hayan tenido necesidad de ensanchar la concepción del mundo un poco limitada que implicaba la división del trabajo intelectual en Occidente. Los análisis de Malinowski y Mauss sobre la verdadera naturaleza de los sistemas económicos "primitivos" **(kula, potlatch,** mercados preindustriales), la puesta en evidencia de un cierto orden político en sociedades que no conocen el Estado, son dignas de incorporarse al crédito de una disciplina que, aunque reducida al pequeño papel de sirviente de las disciplinas reales, ha cumplido la tarea de quebrantar el etnocentrismo occidental. Es verdad que lo ha hecho sobre las bases y en los límites establecidos por el propio colonialismo. Pero podemos confiar en la historia para situar correctamente su papel y su estatuto pasado. Es igualmente preferible intentar dar un rodeo en torno a algunas líneas de investigaciones y algunos problemas contemporáneos.

Es necesario tomar en consideración la importancia (independiente de su valor científico) del estructuralismo antropológico. A buen seguro no hay ninguna razón para ver en él la última palabra

(1) *Principles of economics*, 1890: «Cualquiera que sea su clima y cualesquiera que sean sus antepasados, vemos a los salvajes vivir bajo el imperio de la costumbre y de los impulsos; casi nunca se comprometen por sí mismos en nuevas vías; jamás piensan en el distante porvenir e incluso raramente se preocupan del porvenir inmediato; caprichosos, a pesar de su sujeción a las costumbres, dominados por la fantasía del momento, aceptando a veces las fatigas más penosas, pero incapaces de someterse mucho tiempo a un trabajo regular, se sustraen todo lo que es posible de las tareas difíciles y aburridas; las que no pueden ser evitadas son cumplidas por el trabajo forzado de las mujeres.»

Pero su papel ideológico contemporáneo es reconocido desde los más diversos y más contradictorios puntos de vista. Claude Lévi-Strauss es uno de quienes han situado paralelamente la objetivación por la violencia colonial y la objetivación por la teoría antropológica, pero su papel en lo que concierne a nuestro problema no se limita a eso. Jacques Berque alaba en Lévi-Strauss al antropólogo de un mundo que se descoloniza (1); es, sin duda, en este sentido en el que pone en causa nuestra concepción de la racionalidad reduciéndola a otra más profunda que englosa también el pensamiento salvaje; y nuestra concepción de la historia como totalización de todas las culturas en tanto que momentos superados de nuestra cultura, reduciéndola a un código entre otros (2). Robert Jaulin ve en él el teórico abstracto y oscurantista de sistemas de prácticas (estructuras de parentesco) y de sistemas de pensamiento (estructuras del espíritu) que no reflejan la riqueza y la autenticidad indígena (3). Sin comprometernos en una discusión sobre la validez científica de las tesis de Lévi-Strauss, podemos atenernos a su contenido y su alcance ideológico. En su obra existen dos partes claramente diferenciadas. En primer lugar, **Les Structures élémentaires de la parenté** (1949), que constituyen una totalización y una interpretación de los estudios empíricos de la antropología clásica que atañen a los sistemas de parentesco y recurren todavía ampliamente a una problemática "materialista". En segundo lugar, las obras posteriores, que abordan los mitos de manera más precisa (diríamos las superestructuras, si no estuvieran concebidas en términos muy distintos) y los integran, recuperando los sistemas de parentesco, en una concepción intelectualista y ampliamente idealista. Lo que anteriormente eran todavía sistemas materiales de intercambio y de reciprocidad es reducido a estructuras intelectuales de reciprocidad. Las sociedades dualistas son transformadas en unas estructuras dualistas, después en el dualismo como forma inmediata del pensamiento.

(1) *Dépossession du monde*.

(2) Al abandonar la separación de Lévy-Bruhl entre «mentalidad primitiva» (prelógica) y «mentalidad civilizada» (racional, lógica), Lévi-Strauss concibe el pensamiento salvaje y el pensamiento «científico» como un solo y mismo pensamiento, una sola y misma lógica, pero trabajando sobre materiales y según métodos diferentes (el pensamiento salvaje que, por otra parte, no es el pensamiento de los salvajes, «funciona» a partir de sistemas naturales existentes —especies animales y vegetales; el pensamiento científico —el ingeniero— construye sus propios sistemas conceptuales en función de sus proyectos científicos; una trabaja sobre un material acabado, otra construye un material indeterminado). Ver *La Pensée sauvage* (Plon), 1962.

(3) *La Paix blanche*, 1970.

A partir de ese momento está ya claro que la obra de Lévi-Strauss no se sitúa en absoluto en el interior de lo que hemos llamado antropología clásica, y constituye algo nuevo que podemos vacilar todavía en denominar de algún modo. La teoría se "despega" de su soporte material (las sociedades concretas cuyas "estructuras" están muy deterioradas por la colonización, sobre todo cuando se trata de sectores marginados —tribus "primitivas"— en el interior de ese mundo marginado que es el tercer mundo) del que Lévi-Strauss dice que después de todo no es posiblemente otra cosa que uno de los objetos de la futura antropología, hacia la construcción o la reconstrucción de sistemas conceptuales como conjunto acabado de las posibilidades del pensamiento.

Pero volvamos a la descolonización. A través de la apreciación contradictoria referida a Lévi-

Strauss, podemos darnos cuenta de las divergencias entre Jaulin y Berque (siempre dentro de una problemática común, como es la reorientación de las ciencias sociales hacia una comprensión de la descolonización) a propósito de la época actual. ¿Es el preludio de una descolonización generalizada que verá la reaparición de una auténtica pluralidad de culturas (Berque), o una nueva transformación del colonialismo occidental cuya fase moderna (que se remonta al siglo XIX o incluso al Renacimiento) no es sino la prolongación de un sistema de explotación y de no reconocimiento de los otros que tienen sus raíces en nuestros orígenes judeo-griegos?

La descripción del mundo contemporáneo en términos de descolonización (Berque) o de neocolonialismo (Jaulin), que toma siempre la forma del colonialismo cultural y del etnocidio, no arranca solamente del hecho de que los dos investigadores tienen campos de investigación diferentes (Berque, el renacimiento árabe, y Jaulin, la continuación de la secular matanza de los indios). La divergencia se apoya también en la diferente importancia concedida a los factores políticos e ideológicos en el mundo actual. Para Berque la descolonización política es un hecho fundamental, para Jaulin no parece ser más que la transferencia a los sectores nacionales dominantes de un tercer mundo occidentalizado, de las responsabilidades etnocidas de Occidente.

El objeto de la antropología.

La colonización ha legado a las sociedades africanas un conjunto de procesos (1) tecnológicos, económicos y sociales que se designa corrientemente por el término "desarrollo". No podríamos apenas pretender que se trata de una noción verdaderamente científica (a diferencia de la de crecimiento que tiene un contenido exclusivamente económico y mensurable en términos de "producto nacional bruto"), habida cuenta de sus límites, incluso cuando se aplica a sociedades "desarrolladas" (problema de la naturaleza y de la distribución del producto nacional). Con mayor razón es así cuando se aplica a sociedades donde no es sino un objetivo proclamado por las clases dirigentes y, por añadidura, importado en el curso del período colonial. Es comprensible que los antropólogos preocupados por la pluridimensionalidad del fenómeno puedan ver ahí un objeto privilegiado.

Falta mucho para que esta importación de los valores del desarrollo (que se acompaña, por otra parte, con una exportación de materias primas) sea el equivalente de una interiorización por las masas desarraigadas y proletarizadas. Sin embargo, el desarrollo apenas puede ser ya rechazado en voz alta por las clases dirigentes, en países donde los subproductos de Occidente le hacen aparecer simplemente como riqueza ajena y privación propia.

Lo que lleva a los hombres del tercer mundo y a los antropólogos a negar toda especificidad a las sociedades de que hablamos no es, sin embargo, esa única consideración (de peso, no obstante, considerable). La denegación por la antropología

(1) O más bien de valores, pues el proceso real contradice las más de las veces los valores proclamados. Fundado sobre la dominación y la explotación, el «desarrollo» colonial o neocolonial apenas es separable del subdesarrollo, así como la aculturación apenas es separable de la «desculturación».

de cualquier exotismo del tercer mundo es ciertamente el resultado de una aculturación general a la manera de Occidente. Es también la repulsa de la función que había tenido el exotismo en la antropología colonial. El seudoreconocimiento de las diferencias y de las especificidades por el colonialismo puede llevar a los hombres del tercer mundo a negarse toda originalidad, toda diferencia que pudiera ser percibida como inferioridad, aunque no fuese más que por la existencia de una disciplina en que ellos serían los objetos y otros los detentadores. Ciertamente, esta actitud es la correlativa a una situación en que los valores coloniales están todavía lo bastante vivos para experimentar la necesidad de tomar ante ellos una actitud de oposición, de tomar posición al menos (aunque fuese negativamente) respecto a ellos (1).

De lo que se dudaba un poco, y la antropología contemporánea parece descubrir, a la luz de un mundo que se descoloniza, es que el africano (y más generalmente el hombre del tercer mundo) también sea, quizá ante todo, un campesino, un ganadero o un obrero, un ser social e histórico; en una palabra, simplemente un hombre antes que

(1) Berque, *Dépossession du monde:* «La denegación de toda especificidad para las sociedades subdesarrolladas constituye uno de los problemas de la etnología de hoy. La recusación de la visión ajena es específica de un cierto estadio de evolución y a ese título merece interés.»
El autor intenta definir la significación de esa repulsa: el pluralismo y la objetivación son impugnados como saldo del colonialismo y de su sombra teórica, el discurso victoriano: «Si la descolonización rechaza en el arte el exotismo, como en las ciencias sociales la etnografía, no es porque aboliese el pluralismo del que procede. Es porque rechaza las interpretaciones, que entiende insultantes, de ese pluralismo. Quiere conciliar las especificidades y lo universal. En nombre del hombre quiere salir a la vez del museo del hombre y de la literatura de evasión, de los falsos particularismos y de la generalidad abstracta.»

un ser exótico, un "indígena" o un "primitivo" razonador y constructor de sistemas prelógicos.

El estatuto tradicional de la antropología es puesto en entredicho por la descolonización a un doble nivel pero de manera convergente. Por un lado, su objeto (las diferencias, la diversidad) desaparece en el proceso de uniformación que las integra en la modernidad, incluso si no es más que submodernidad, subdesarrollo. El indígena deja lugar al indigente. En esas condiciones no se ve por qué la antropología no dejaría lugar a la economía política. Por otro lado, la repulsa por el tercer mundo de las diferencias que se le echaban en cara entraña a su vez con frecuencia la de la disciplina que se alimentaba de esa diferencia. Es ésta la óptica desde la cual es necesario comprender la existencia de una corriente "evolucionista" en algunos intelectuales y antropólogos africanos, que rechazan el relativismo cultural por ocultar unas desigualdades creadas y reales con una pluralidad cada vez más fantasmática. "Las poblaciones manifiestan una creciente intolerancia hacia la investigación etnográfica", nos dice Lévi-Strauss (1). Los pueblos descolonizados "temen que, bajo la capa de una visión etnográfica de los hechos humanos, tratemos de hacer pasar por diversidad deseable lo que les aparece como insoportable desigualdad".

En la descolonización, señala Lévi-Strauss (2), las tesis "anticolonialistas" del relativismo cultural son rechazadas por colonialistas o neocolonialistas: "Al afirmarse como sujetos, acusan al conjunto de los etnólogos de una mistificación solidaria, ya que, cualquiera que haya sido la posición de

(1) *Annuaire du Collège de France*, 1960.
(2) «La Crise moderne de l'anthropologie», Correo de la UNESCO, 1961.

unos y otros en el debate, todos estaban al menos de acuerdo en admitir su naturaleza ideológica, en tanto que los antiguos pueblos colonizados no veían en ella un problema interno de la filosofía occidental, sino la expresión objetiva de una relación de fuerzas entre nuestra sociedad y las suyas. Por una curiosa paradoja no cabe duda de que muchos etnólogos habían adoptado la tesis de la diversidad, que parecía excluir la hipótesis de sociedades inferiores, por consideración hacia ellas. Y ahora estos mismos etnólogos son acusados de haber negado esta inferioridad con el único objetivo de disimularla y así mantenerla mejor."

Pero si la antropología ya no tiene objeto propio, al menos su objeto propio tradicional, y si su discurso anterior es condenado como ideológico, ¿no está condenada a desaparecer o a abolirse en tanto que material empírico de una nueva historia, de una nueva economía, de una nueva teoría general de las sociedades que algunos creen estar ya en medida de preparar? ¿No han hablado Evans-Pritchard y otros muchos de una convergencia de la antropología y de la historia? ¿No son ya muchos trabajos "antropológicos", verdaderos trabajos de historiadores, de economistas, de politólogos? ¿La mejor aproximación al tercer mundo no es hoy la de la historia? ¿Cuál será el estatuto de la antropología ante la ya voluminosa y ambigua "literatura del tercer mundo"?

La crítica de un pluralismo, del que el tercer mundo no ha olvidado la significación, y la uniformación del mundo hacen que aparezca un neo-evolucionismo con su doble aspecto de teoría especulativa y de teoría histórica, tras el intermedio de las colecciones monográficas y de los análisis sincrónicos. Pero, por otra parte, ese neo-evolucionismo no podría volver a las concepciones de Morgan y Tylor, cuyas insuficiencias teóricas y empíricas parecen demostradas, ni a una concepción unilineal de la historia que, so pretexto de volver a pensar la unidad del hombre, no pensaría de hecho sino la superioridad del hombre occidental.

Por esta razón una teoría histórica debe respetar los hechos (y ante todo el hecho de la descolonización en curso); tratar de pensar a la vez la unidad y diversidad. Es así cómo el concepto "modo de producción asiática" creado por Marx, pero "olvidado" en **El Origen del Estado,** de Engels, y en los esquemas históricos de Stalin, puede permitir pensar líneas diferentes de evolución en el seno de la identidad histórica. La crítica del seudopluralismo de la antropología cultural por los investigadores marxistas no es más que un momento de esta dialéctica. Los progresos actuales de la investigación marxista en este campo proceden, sin duda alguna, de la comprensión del hecho de la descolonización: el análisis riguroso (a partir del material empírico anglosajón si fuere necesario) de la diversidad de sociedades no es necesariamente un obstáculo para una visión mundial y unificada de esas sociedades, al contrario de lo que parecía pensar Stalin en 1936 en **Materialismo Dialéctico y Materialismo Histórico.**

En todo caso está claro que las tentativas de tipología histórica en el sentido de teoría de la historia encuentran su cruz, si no su límite, en el hecho de que la dominación del modo de producción capitalista en buen número de países tiene su origen en el colonialismo y, por tanto, en la influencia extranjera. Es, pues, posible, pero siempre incierto, afirmar que tal o cual sociedad poseía un sector "capitalista" embrionario, que de todas ma-

neras habría llegado al estadio capitalista de manera endógena y, por tanto, que existe una universalidad del capitalismo como potencialidad de todas las sociedades. Decir, por otro lado, que los países del tercer mundo estaban caracterizados por la dominación del modo de producción feudal (o asiático) es el fruto de una reconstrucción histórica y no de una descripción tipológica del estado actual de esas sociedades. De ahí la ambigüedad de una situación en la que los elementos indígenas "arcaicos" son unas veces interpretados en términos de supervivencias casi prehistóricas integradas, bien o mal, en tanto que marginalidades en la sociedad global (la **folk-society** de Redfield) y otras como el resultado mismo del colonialismo que es el productor de esas marginalidades al dislocarlas en el mismo momento en que implantaba el sector "moderno" (análisis éste de economistas como P. Baran y A. Gunder Frank).

Con frecuencia se vuelve también hacia tipologías "dualistas" que no hacen sino constatar y describir la ruptura entre la sociedad más bien, a decir verdad, marginalizada que precolonial, y la sociedad o, mejor, el sector "moderno".

Pero entonces sólo puede tratarse de una descripción empírica, no de una construcción teórica que tenga valor "histórico".

Los "especialistas" del tercer mundo son hoy muy numerosos y se alinean en tradiciones y horizontes conceptuales muy extraños unos a otros. Disciplinas nobles y disciplinas nuevas se ignoran soberanamente y todas aspiran a un imperialismo teórico. China tiene sus especialistas en sinología y los aborígenes australianos sus antropólogos del parentesco. Y así como no estamos seguros de haber comprendido verdaderamente un acontecimiento chino de enorme importancia que ha durado cuatro años: "La Revolución cultural" (véanse los periódicos de la época), tampoco lo estamos de haber comprendido los sistemas de parentesco australianos. Es verdad que el primero tiene dimensiones que nos "chocan" y los segundos no tienen ninguna importancia mundial, simplemente un interés "epistemológico". Y, sin embargo, se trata de dos dimensiones del hombre a las cuales estamos poco acostumbrados. Quizá tenemos, incluso en el dominio de lo social, alguna dificultad en "acomodar" lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño. Y, de manera más general, acaso Occidente tiene alguna dificultad en acomodar el tercer mundo hoy.

Y, sin embargo, muchos signos hacen pensar en la necesidad de una comprensión nueva de la mundialidad. Una mundialidad descubierta en términos ingenuos, pero progresistas, por los filósofos de las Luces, que podríamos volver a encontrar después del intermedio imperial. Una mundialidad que habrían podido describir los hombres del siglo XVIII y que es la de la desigualdad, de la explotación y del hambre. Otra, más reciente, y que percibimos sin duda menos conceptual que intuitivamente, es la de los **mass-media** y la del terror, la unificación del mundo operada por la unicidad de la amenaza termonuclear. Pero hay una percepción del mundo a reconsiderar, para que Occidente deje de ir a visitarlo haciendo el turismo de las "playas soleadas" o los "safaris" (1) y de

(1) En tanto que el tercer mundo viene a nosotros en

"ayudarle" mediante ese neocolonialismo que "respeta las especificidades culturales" con tal que los rendimientos sean buenos y que subsista la división desigual del trabajo internacional.

forma de aglomeraciones de chabolas en los suburbios industriales.

APENDICE

LAS LUCES, PREANTROPOLOGIA Y PRECOLONIALISMO

LAS LUCES, PREANTROPOLOGIA Y PRECOLONIALISMO

Entre el tratado de París, que marca una "reorganización" del mundo (fin del primer imperio colonial francés y jalones del segundo imperio inglés), y los años de la revolución, que serán la causa no sólo de una transformación de Europa, sino, en breve plazo, del mundo entero, la ideología de las Luces marca, durante una generación, una pausa importante de la Europa intelectual frente a las sociedades exóticas. Del **Discurso sobre el origen de la desigualdad,** de Rousseau (1754), al **Cuadro histórico de los progresos del espíritu humano,** de Condorcet (1794), los ideológos burgueses elaboran una visión "progresista" de las sociedades salvajes. Es posible que ese progresismo no sea más que una oposición al feudalismo, pero aquéllos lo conciben como una oposición generosa y abierta, apoyadas en las capacidades de la razón, a la explotación y a la superstición que han gobernado hasta su época a todo el género humano. Treinta años en los que Europa se ve (no siempre de manera superficial) a través de los ojos de los Persas de Montesquieu, en que se diserta sobre China, donde se critica duramente la "barbarie" española en las Américas, en que se levanta una corriente de entusiasmo por el nacimiento de la República de los Estados Unidos, en que se em-

prenden viajes filosóficos a las costas de Africa y a los mares de Oceanía. Todo eso determina una concepción de las sociedades exóticas que, en los filósofos, no tiene nada que envidiar al espíritu sistemático y riguroso de los antropólogos victorianos y contemporáneos. Caracterizado por un restringido número de conceptos y de postulados, el pensamiento de las Luces forma un todo teórico coherente.

Y, sin embargo, ese todo no llega jamás a organizarse en una teoría y en una práctica antropológica en estricto sentido. Por unas razones que no dependen solamente de la insuficiencia de la documentación, sino de la naturaleza y la estructura interna de esta totalidad teórica.

El origen de las "ideas" y la reflexión antropológica.

El punto de partida de la reflexión de los filósofos es el problema del origen de las "ideas", de su producción empírica, de sus determinaciones en el plano histórico y geográfico, en tanto que para los metafísicos del siglo XVIII era, sobre todo, el de su fundamento conceptual (en Dios, en la naturaleza). Si el siglo XVIII conserva la creencia en la universalidad de la naturaleza humana, concebida como la expresión, en el plano geográfico e histórico, de la universalidad de la razón, no deja por ello de interesarse en todas las determinaciones "concretas" que pueden diferenciarla según las épocas y según los pueblos. También colecciona con prontitud todas las "singularidades", considerándolo el mejor medio de hallar tras ellas las propiedades universales de las representaciones

o las ideas. Como dice el ideólogo De Gérando (la ideología es la escuela fundada por Destutt de Tracy, que mantiene durante la Revolución y el Imperio las concepciones de las Luces), uno de quienes, en la encrucijada de los siglos XVIII y XIX, fueron los primeros en concebir un estudio sistemático de las diversas sociedades: "El hombre, tal como se nos muestra en los individuos que nos rodean, se encuentra a la vez modificado por mil circunstancias diversas: por la educación, el clima, las instituciones políticas, las costumbres, las opiniones establecidas, por los efectos de la imitación, por la influencia de las necesidades ficticias que se han creado. En medio de tantas causas diversas como se reúnen para producir ese gran e interesante efecto, jamás podremos desentrañar la acción precisa que pertenece a cada una, si no encontramos términos de comparación que aíslen al hombre de las circunstancias particulares en que se nos ofrece y que le desnuden de esas formas accesorias bajo las cuales el arte ha ocultado de alguna manera a nuestros ojos la obra de la naturaleza" (1).

Este es el punto de vista desde el que hay que comprender el interés de la época de las Luces por las sociedades "salvajes". Tales sociedades son estudiadas no por sí mismas, sino por la ayuda que puedan aportar al establecimiento de una tipología de las operaciones de que es capaz el espíritu humano: "Ahora bien, de todos los términos de comparación que podemos elegir no lo hay más curioso, más fecundo en mediaciones útiles que el que nos presentan los pueblos salvajes. Podemos dilucidar ante todo las variedades que per-

(1) *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, 1800.

tenecen al clima, a la organización, a los hábitos de la vida física, y observamos que entre las naciones mucho menos desarrolladas por el esfuerzo de las instituciones morales, las variedades naturales deben destacar de una manera mucho más sensible: menos diferenciadas entre sí por las circunstancias secundarias, deben serlo sobre todo por esas circunstancias primeras y fundamentales que pertenecen al principio mismo de la existencia".

Esta puesta en evidencia de la naturaleza (humana) por una comparación de variedades culturales, tan alejadas como sea posible, naturaleza y cultura, es perfectamente conocida por estar presente en la antropología contemporánea. Y, sin embargo, la formación de aquella problemática está muy alejada de los conceptos modernos.

El siglo XVIII no distingue entre la deducción puramente conceptual de las "ideas" y su génesis real (1) (en cuanto a nosotros, distinguimos la génesis histórica del capitalismo y la "deducción" del capital tal como se encuentra en Marx). Condensa los dos procesos en el término de "génesis" o de "origen". También piensa poder reconstruir la historia humana completa a partir de un análisis intuitivo de la génesis de las ideas individuales. Y recíprocamente piensa de alguna manera en comprobar este orden, esta génesis de las ideas a partir del estudio de la historia de los pueblos. Por tanto, en esta época estudia el origen de las ideas individuales partiendo de procesos históricos que han permitido el advenimiento del lenguaje y de la sociedad, y reconstruir el origen de las sociedades partiendo de los procesos empíricos,

(1) De donde la noción de «Hitoria filosófica» o «razonada».

que son las ideas individuales en una sola y misma cosa. El **Essai sur l'origine des connaissances humaines,** de Condillac; el **Discours sur l'origine des langues,** de Rousseau; su **Discours sur l'origine de l'inégalité,** el **Tableau historique des Progrès de l'esprit humain,** de Condorcet, constituyen las más célebres ilustraciones de este proceso. Por otra parte se habla menos del individuo concreto o de la sociedad concreta que de la Lengua, de los Conocimientos y del Espíritu.

Para captar el proceso en la medida en que va de lo abstracto a lo concreto, de la deducción intuitiva a la observación, esta "observación" no interviene, evidentemente, sino para confirmar los resultados (que difícilmente podríamos llamar "hipótesis") de la deducción. Lo que los filósofos piden a los viajeros es solamente la versión empírica de la deducción. De Gérando, que sin embargo recomienda la observación empírica sistemática, escribe respecto a los salvajes, dejando entender que conoce ya sus resultados: "Los salvajes sin duda no **pueden** poseer un gran número de ideas abstractas, porque no tienen ocasión de ejecutar comparaciones sistemáticas. No obstante, la necesidad de simplificar lleva tan naturalmente al hombre a hacer abstracciones, inconscientemente incluso, y a construir ideas de género y de especie, que los salvajes no **pueden** estar desprovistos de ellas... Las nociones de que los salvajes **deben** ocuparse menos son aquellas que pertenecen a la reflexión y que caen dentro del campo de la moral y de la lógica, como las de "pensamiento", de "juicio", de "voluntad", de "dolor", etc. Como los idiomas de los salvajes son **probablemente** muy pobres, es **inevitable** que cada término tenga para ellos más de una acepción. Dirigiremos la atención

a recoger esas acepciones diversas, a fin de obtener conclusiones de la extensión que dan al sentido de las palabras, la asociación que establecen entre sus ideas y el empleo que hacen de las analogías."

No se podría concebir deducción tan perentoria, desmentida hasta ese punto por la realidad, al menos la realidad como nos la ha presentado un siglo y medio de investigaciones antropológicas sobre el terreno. Sería fácil comparar el tono de ese primer "manual práctico de la antropología" con las **Notes and queries on anthropology,** biblia de los investigadores victorianos (1874). Limitémonos, por el momento, a tomar en consideración el paralelismo "Deducción intuitiva"/"observación empírica", por una parte, y el paralelismo "génesis de las ideas individuales"/"génesis del espíritu (del género) humano", tales como son explicitadas por Condorcet: "El hombre nace con la facultad de recibir sensaciones; de captar y diferenciar en las que recibe las sensaciones simples de que están compuestas, retenerlas, reconocerlas y combinarlas... Si nos limitamos a observar, a conocer los hechos generales y las leyes constantes que presenta el desarrollo de esas facultades, en lo que hay de común en los diversos individuos de la especie humana, esta ciencia lleva el nombre de metafísica. Pero si se considera ese mismo desarrollo en sus resultados y respecto a los individuos que existen al mismo tiempo en un espacio dado y si se sigue el proceso de generación en generación, éste entonces presenta el cuadro de los progresos del espíritu humano. Ese progreso está sometido a las mismas leyes generales que se observan en el desarrollo individual de nuestras facultades, ya que es el resultado de este desarrollo, considerado simultáneamente en un gran número de individuos reunidos en sociedades."

Ver en ese texto la simple afirmación de un paralelismo entre "filogénesis" y "ontogénesis" sería una vulgar reducción. Afirma desde luego la noción de "progreso", pero es necesario compararla con la del siglo XIX, que no habla del espíritu, sino de grupos sociales como fundados sobre los procesos técnico-económicos; que distingue cuidadosamente entre "metafísica" e "historia positiva", entre la psicología que analiza los procesos individuales y la sociología que analiza los fenómenos de grupos irreductibles a los primeros. La sociología, en su oposición al "psicologismo", será teorizada por Durkheim a finales del siglo XIX en sus **Règles de la méthode sociologique** (1894). Si la sociología no existe en el siglo XVIII, es simplemente porque el concepto de sociedad como realidad **sui generis** no existe.

Pueblos de los orígenes y pueblos salvajes.

Para los pensadores de finales del siglo XVIII, apenas hay duda de que los "salvajes" son los representantes contemporáneos de los hombres de origen o próximos al origen. Pero aun aquí, sería superficial hacer una asimilación con la concepción victoriana del hombre "primitivo" como representante del estadio "primitivo" de la humanidad. El origen es concebido por el siglo XVIII como lo auténtico, en tanto que en el siglo XIX será concebido como lo simple (lo tosco) y lo inacabado. En la medida en que el origen es lo auténtico, se pueden obtener de él enseñanzas teóricas y prácticas (morales). Tal es la "grandeza de los comienzos".

Veamos lo que dice Condillac: "Nosotros, que nos creemos instruidos, tendríamos necesidad de ir hasta los pueblos más ignorantes, para aprender de ellos los comienzos de nuestro descubrimiento: pues ante todo es de esos comienzos de lo que tendríamos necesidad; lo ignoramos porque hace ya mucho tiempo que no somos discípulos de la naturaleza" (1).

El interés de esos pueblos reside en el hecho de que ellos permiten, por un lado, comprender el punto de partida de nuestro ser actual y, por otro, garantizar la validez teórica de éste y de la descripción sistemática que de él da cuenta. El concepto de "pueblo de naturaleza" no solamente remite a la idea de una norma práctica, de una vida moral auténtica, sino también a la de una norma teórica, respecto a la que el saber actual toma sentido y validez.

Nadie mejor que Condorcet, en quien sin embargo, y en oposición a Rousseau, el tema del progreso está altamente valorado, permite comprender la función del origen. Conserva el tema la simplicidad, pero sin asociarlo al de la perfección y de la autenticidad. Y ahí también los pueblos de los orígenes tienen un papel en la deducción intuitiva del hombre. En lo que concierne al período relativamente tardío en el que "los hombres se reunieron en poblaciones", existe una posibilidad de observación "directa". "Los relatos de los viajeros nos muestran el estado de la especie humana en los pueblos menos civilizados", pero con anterioridad a este período "estamos reducidos a adivinar a través de qué grados el hombre aislado, o más bien limitado a la asociación necesaria para reproducirse, ha podido adquirir el uso de un lenguaje articu-

(1) *La Langue des calculs*, 1760.

lado... Por consiguiente, las observaciones sobre el desarrollo de nuestras facultades son aquí el único guía".

Es aquí donde es muy útil el paralelismo entre génesis histórica y génesis de las ideas obtenidas por la intuición. En ausencia de elementos empíricos sobre el período original, la construcción de ideas, o si se prefiere la observación de nuestras facultades (es todo uno), constituye el relevo: "Ninguna observación directa nos instruye sobre lo que ha precedido a este estado y solamente examinando las facultades intelectuales o morales y la constitución física del hombre se puede conocer cómo ha podido elevarse a este punto la civilización."

Al nivel de la teoría elaborada antes (o después) que los viajeros por los filosófos, es relativamente fácil mantener ligados todos los conceptos de la época. Pero los viajeros se encuentran un tanto más perplejos. En primer lugar dudan entre el tema de los orígenes y el tema del progreso (de las Luces); los hechos parecen estar totalmente de acuerdo, con el uno o con el otro, muy rara vez. Por otra parte se sienten tentados de "trabajar" ellos mismos esos temas y conceptos para adaptarlos a la realidad "observada" de distinta manera que los filósofos.

En primer lugar, ante la aparente separación entre la deducción intuitiva y los hechos, la cuestión puede ser planteada en su carácter abrupto, sin darle respuesta: "Cuando se pierde un barco o chalupa en la costa de ese pueblo, lejos de hacer cautivos a los blancos, como sucede en casi toda la costa, se apresuran a acogerlos, a venir en su socorro y a dejarles regresar con sus compatriotas sin más ceremonias. ¿Cómo explicar tantos actos

de humanidad en ese pueblo, con el comportamiento de los negros antropófagos del Gabón, que comen, no solamente a los blancos que pueden atrapar, sino también a los prisioneros que hacen entre sus vecinos?" (1).

Todavía podemos imputar las diferencias entre la deducción y la observación a lo que la antropología clásica llamará el "contacto cultural", es decir, la colonización como causa de la degradación de los salvajes. No hay que confundir el hotentote envilecido por la colonización con el verdadero hotentote: "Todo ese país, solamente habitado por las hordas gonaqueses, difiere esencialmente de los hotentotes de la colonia. Estos pueblos no tienen entre sí ninguna relación directa. Aquéllos son denominados hotentotes salvajes. Los primeros, degradados y degenerados, no son más que servidores de los colonos. A decir verdad, algunas hordas errantes, enclenques y miserables viven aún, como pueden, en diferentes cantones de la colonia. Su jefe, nombrado por el gobierno, va a la ciudad a recibir allí un grueso bastón con puño de cobre puro, y a que le pongan luego en el cuello una media luna o gola de cobre repujado en la que campea majestuosamente la palabra "capitein". Pero los verdaderos hotentotes salvajes, que los de la colonia llaman Chacales-Hotentotes porque llevan un trozo de piel de este animal sobre el vientre, guardan todavía la pureza de sus costumbres primitivas" (2).

Este desprecio hacia el jefe colonizado opuesto a la autenticidad de la verdadera sociedad hotentote no es solamente el de un sistema que prefigura bastante la **indirect rule.** Es acaso a un más

(1) Le Vaillant, *Vollages dans l'interieur de l'Afrique.*
(2) Pruneau de Pomeraye, *Description de la Nigritie.*

profundo nivel el del jefe en general, del poder político y religioso que se expresa de este modo en filigrana. Porque sobre el tema el siglo XVIII tiene sólidas concepciones. La deducción del jefe es tan fácil como la condenación de su poder.

El déspota y el sacerdote.

La transparencia, la limpidez de las ideas son el medio constitutivo del hombre en la sociedad. Los hombres, por el lenguaje y la representación, aprehenden sin mediación el sentido de sus prácticas y permiten al filósofo deducir intuitivamente el sentido de las diversas institucones sociales. Las instituciones políticas, económicas, etc., tienen su origen inmediato en las sensaciones, en las necesidades individuales. De este modo, el poder político, nos dice Condorcet, viene de la necesidad de un jefe: "La necesidad de un jefe para poder actuar en común, sea para la defensa contra un enemigo, sea para procurarse con menos dificultades una subsistencia más segura y más abundante, introdujo en la sociedad las primeras ideas de una autoridad política."

Asimismo, la desigualdad social de los sexos se deriva de la debilidad de las mujeres; el papel y la responsabilidad de los ancianos en los negocios administrativos se deriva de las cualidades mismas de su edad. Es el "buen sentido" mismo. Pero la explicación por el "buen sentido", por el sentido común, la deducción inmediata de la función implica que no existe mediación entre la racionalidad de las necesidades individuales y la de las instituciones sociales. Por ello cuando faltan el

buen sentido en que está cimentada la institución y el sentido común del filósofo que interpreta, la explicación se limita a una ingenua anécdota sobre un individuo. La racionalidad o la irracionalidad de una institución o de una práctica recaen en la racionalidad de las prácticas y creencias, de las "fantasías" del individuo. De ello se desprende a la vez la imposibilidad de una desaparición, de una ocultación total y definitiva de la razón, de las Luces, pero también la posibilidad de una desviación provisional y no racional de las Luces en beneficio de individuos determinados, los "sacerdotes" y los "políticos". El poder, la dominación política y religiosa son de orden puramente psicológica. Nada tiene que ver con el estado de "las fuerzas productivas". Si hay explotación, es de la credulidad y no de la debilidad. Los explotados son esencialmente engañados que han perdido su buen sentido; los explotadores, impostores que tergiversan y monopolizan las Luces. Aquí también aporta Condorcet la mejor ilustración de ese psicologismo, de ese "artificialismo" (1) del siglo XVIII. La religión y el poder tiránico (a menudo confundidos en la realidad) son el resultado de la perversa voluntad de algunos astutos individuos deseosos de aprovechar las Luces y confiscarlas en beneficio propio: "La historia del espíritu humano nos presenta todavía en esta misma época un hecho importante... Entiendo aquí la formación de una clase de hombres depositarios de los principios de las ciencias o de los procedimientos de las artes, de los misterios de las ceremonias de la religión, y de las prácticas

(1) El artificialismo le sirve todavía, en el comienzo del siglo XIX, al abate Dubois (autor de una de las mejores obras sobre la India), quien permaneció largos años «sobre el terreno», para explicar la cultura india a partir de la usurpación de los «Brahmnes».

de la superstición, incluso muchas veces de los secretos de la legislación y de la política. Entiendo esta separación de la especie humana en dos clases: una destinada a enseñar, la otra hecha para creer; una escondiendo orgullosamente lo que presume saber, la otra recibiendo con respeto lo que se dignan revelarle; una queriendo elevarse por encima de la razón y la otra renunciando humildemente a la suya y colocándose por debajo de la humanidad, reconociendo en otros hombres prerrogativas superiores a su común naturaleza."

La razón es común a todos los hombres. La dominación es el origen (¿o el resultado?) de una suerte de "diferencia potencial" que se ha creado entre aquellos que renuncian a ella y aquellos que la pervierten. Los sacerdotes, los sabios aprovechan la ocasión de sustraer el poder "ensombreciendo la claridad de las Luces con la exterioridad de la fastuosidad, de los espectáculos", los cuales parecen aniquilar hasta la capacidad, a pesar de todo innata y siempre presente, de los individuos para representarse lo que se esconde detrás de tales hechos fastuosos, la voluntad de dominar: "Pero al mismo tiempo vimos perfeccionarse el arte de engañar a los hombres para despojarles y usurpar, por encima de sus opiniones, una autoridad fundada en temores y esperanzas quiméricas. Se establecen cultos más regulares, sistemas de creencias combinadas con menos tosquedad. En cierto modo se refinaron las ideas de poder; y con esas opiniones vimos establecerse aquí príncipes pontífices, allí familias o tribus sacerdotales, en otras partes colegios de sacerdotes; pero siempre una clase de individuos tomando insolentes prerrogativas, separándose de los hombres para esclavizarlos mejor y tratando de adueñarse en exclusiva

de la medicina, de la astronomía, para reunir todos los medios de subyugar los espíritus, para no permitir a nadie que desenmascaren su hipocresía y puedan romper así sus cadenas."

De este modo lo que permite la opresión y la superstición es el simple hecho de que ellas están en cierto modo ancladas en un espíritu de engaños, en que están justificadas por la "opinión". Que una tal opinión sea pervertida durante un tiempo es una cosa, pero nunca la opresión o la superstición son durables. Para que la dominación desaparezca es necesario y suficiente que las Luces reaparezcan.

Es por lo que De Gérando, en sus recomendaciones sobre el estudio de los pueblos salvajes, insiste en la necesidad de observar el papel y los sentimientos de los sacerdotes y de los "políticos": "¿Cuál es el número de estos sacerdotes? ¿De qué manera son escogidos? ¿Qué consideración, qué privilegios se les conceden? ¿Se les supone algún poder sobre la naturaleza, alguna facultad para comprender el porvenir o descubrir lo desconocido? ¿Tienen estos sacerdotes algún grado de instrucción particular? ¿Parecen de buena fe? ¿Tienen en general más moralidad que el resto del pueblo?... ¿Se muestran dispuestos a secundar algún tipo de mejoras y de perfeccionamientos; o bien se muestran interesados en mantener a su nación en la ignorancia y la barbarie?"

Pero mucho antes de la concepción de una tal investigación sistemática, los viajeros han comunicado las "impresiones" que les han causado las costumbres de los salvajes. Como están en contacto directo con el "objeto" de sus mediaciones, con sociedades cuyas prácticas no se adaptan siempre al cuadro general, a los viajeros se les presta la

mayor atención sobre las diversas determinaciones que pueden modificarlo y, eventualmente, a las contradicciones que podrían manifestarse entre los diferentes niveles. Esencialmente, el límite a la apertura de espíritu de los hombres del siglo XVIII, el punto crucial de su pensamiento, podría decirse, es la aparente antinomia entre el buen sentido, el entendimiento no pervertido (y las costumbres puras) de los salvajes y sus más toscas supersticiones: "No es preciso negar que, **abstracción hecha de su religión,** esos pueblos hubiesen sido más dichosos si nunca hubiéramos estado en ellos", dice uno de los ideólogos que tratan de sostener los dos extremos de la cadena (1), a la manera de Pruneau de Pomeraye, cuya perplejidad hemos visto más arriba. He aquí cómo el mismo Pruneau examina las "costumbres y religión de los Dahomeyanos". La absurda religión es el fruto exclusivo de las maquinaciones del déspota (una de las primeras explicaciones del totemismo, aparentemente): "Esos pueblos no tienen otra religión que una suerte de idolatría de una absurdidez increíble, pero **que sostiene por completo la barbarie del soberano.** Su principal dios (pues creen en varios) es un animal llamado dabué, casi de la forma de un gran lagarto, pero diez veces más corpulento, de alrededor de dos pies de longitud, se arrastra por la tierra con una especie de patas. Este animal es muy dócil y poco huidizo; es el dios que más reverencian" (2).

---

(1) Steebs, *Essai d'une description générale des peuples policés et non policés*, 1769.

(2) Pruneau de Pomeraye, *Description de la Nigritie*. Cf. también Steebs, *Essai d'une description générale*, el cual juzga la profundidad de una mitología al objeto de la reflexión que escogió: «Si se quiere tener una idea de los hotentotes, se puede ver el profundo respeto que tie-

Cuando los salvajes son concebidos como arquetipos de la auténtica naturaleza humana, no pervertida por las supersticiones, se tiene la ideología del buen salvaje en estado puro, tal como está elaborada en Rousseau, y Europa se reserva el monopolio del despotismo y de la superstición. Hablando de los verdaderos hotentotes, Le Vaillant declara, como buen discípulo de Rousseau: "Nunca he percibido entre ellos ninguna superstición ni religión... Son tímidos y poco expansivos, perezosos, apáticos. Por lo demás, olvidan el pasado, no piensan en el porvenir; el presente es lo único que les interesa. Su inocencia es encantadora..."

No obstante, como quiera que Europa se considera también ilustrada, la solución puramente rousseniana se revela inadecuada. ¿Cómo pensar la universalidad de la naturaleza humana no pervertida, la universalidad de las Luces, detrás de las supersticiones? Se ha acusado muchas veces al siglo XVIII de haber llamado naturaleza humana simplemente a la cultura europea de la época, o bien por el contrario al negativo de esta cultura, proyectado en el concepto de "buen salvaje". De hecho, las singularidades, aunque al principio sean un medio para conocer todas las particularidades que definen la verdadera naturaleza humana, plan-

nen por los insectos más sensibles. Juzguemos por ahí su teología.»

Como sabemos, tales supersticiones son el resultado de una perversa voluntad individual (explicación anecdótica):

«Yo me he dado cuenta de una curiosa costumbre: las mujeres no tienen derecho a comer un huevo, y esta costumbre, sea que haya sido inventada por algún viejo Buschreén astuto (?) que, gustándole mucho los huevos, deseara conservarlos para él sólo, esta costumbre, digo, es observada muy rigurosamente, hasta el punto que ofrecer un huevo a una mujer es la mayor injuria que se les puede hacer». (Mungo Park, *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique*, 1795-1797.)

tean un doloroso problema a los hombres del siglo XVIII. Cuando son demasiado "extrañas" o "chocantes", pueden ser descalificadas como "supersticiones" creadas en todas sus partes por un individuo perverso (1). Eso podría prevenir el etnocentrismo. Pero no es así: el siglo XVIII practica el mismo género de descalificación con respecto a una buena parte de las prácticas europeas (el catolicismo, el despotismo real, etc.). La separación entre el buen sentido salvaje y la superstición forjada por sus sacerdotes es la misma que la que separa el buen sentido europeo (una tal expresión, por otra parte, no tiene sentido: el buen sentido es universal) y la superstición cristiana. Desde el punto de vista del buen sentido y de la superstición, nada distingue a Europa de otras sociedades. No es la cultura occidental la concebida como la norma suprema, sino la Razón, que rebasa todas las determinaciones sociales e históricas: "El despotismo es igualmente nocivo a los príncipes y a los pueblos en todos los tiempos y lugares, porque es el mismo en su principio y en sus efectos: son unas circunstancias particulares, una opinión sobre la religión, unos prejuicios; unos ejemplos recibidos, unas costumbres establecidas, unas maneras, unos hábitos, que introducen las diferencias que se encuentran en el mundo. Pero cualesquiera

(1) El viraje del buen sentido en la superstición es fulgurante: «¿Cómo se han hecho antropófagos? Es *presumible* que, en algunas circunstancias de escasez extrema, fueron obligados a alimentarse con los cadáveres de sus vecinos, de sus parientes muertos de hambre ante sus ojos... El hombre prepara esos festines abominables; la superstición y la venganza devoran a las víctimas que, poco después, se convierten en los platos más deliciosos de los *guerreros*, el holocausto más agradable a los ojos del sacerdote cruel y sanguinario...» (Babié de Bucenay, *Voyages chez les peuples sauvages*, o *L'Homme de la Nature*, 1801.)

que sean esas diferencias, la naturaleza humana se levanta siempre contra un gobierno de esta especie, que hace la desgracia del príncipe y de los súbditos; y si todavía vemos tantas naciones idólatras y bárbaras sometidas a ese gobierno, es que están encadenadas por la superstición, por la educación, la costumbre y el clima" (1).

La misma concepción inspira al abate De Raynal, autor de **La Histoire philosophique et politique des Indes** (1770) (2), tonos vengadores: "Os reís de las supersticiones del hotentote. Pero vuestros sacerdotes, ¿no os envenenan haciendo nacer prejuicios que son el suplicio de vuestra vida, que siembran la división en vuestras familias, que ponen vuestras comarcas en pie de guerra las unas contra las otras...?"

A Condorcet le dicta unas reflexiones más serenas: "Esta distinción (entre aquellos que engañan y los que son engañados), de la que a fines del siglo XVIII nuestros sacerdotes nos ofrecen todavía los restos, se halla entre los salvajes menos civilizados que tienen ya sus charlatanes y sus hechiceros. Es demasiado general (la encontramos casi constantemente en todas las épocas de la civilización) para que no tenga un fundamento en la misma naturaleza; también hallaremos en lo que eran las facultades del hombre, en esos primeros tiempos de las sociedades, la causa de la credulidad de los primeros engañados como la de la tosca habilidad de los primeros impostores."

(1) *Encyclopédie*, artículo *Despotisme*.

(2) El parentesco entre estos dos textos se explica no solamente por la época, sino también por el hecho de que el artículo *Despotisme* habría sido escrito por Diderot, y la «obra» de De Raynal por uno de sus «negros», Diderot otra vez.

Las Luces y el colonialismo.

Desde el punto de vista teórico nada distingue a Europa de otras sociedades. El tipo de análisis que se puede hacer a ese respecto es válido también para ella. Dos consecuencias resultan. Por un lado, no existe una disciplina especial y autónoma que estudiaría las sociedades salvajes, ya que las determinaciones que las caracterizan son esencialmente las mismas que las de Europa. La teoría de las sociedades cubre —a título real o virtual— no solamente la totalidad de las sociedades humanas existentes, sino además el campo entero de la historia conocida. Así lo que hemos llamado la "preantropología" del siglo XVIII es un campo que no posee ni la problemática ni la unidad de la antropología contemporánea.

Por otro lado, como las necesidades y las ideas que constituyen la naturaleza humana son las mismas en todas partes, las propiedades generales de las sociedades son comparables; tienen preocupaciones e intereses comunes. Para tomar el título de una obra de Le Mercier de la Rivière, discípulo del fisiócrata Quesnay, existe un "orden natural y esencial de las sociedades políticas", y no hay ninguna incompatibilidad entre la naturaleza y el comercio. El comercio, ¿no es el despliegue de las Luces que tienen su origen en el buen sentido universal? El interés y las preocupaciones de las sociedades salvajes son las mismas que las de Europa. Los pueblos, naturalmente, son comerciantes y cambian sus mercancías, y Europa podría organizar con ellos relaciones pacíficas si no hubiera una dificultad debida al hecho de que esas relaciones han sido manchadas por la anterior violencia de Europa. Pero nada se ha perdido toda-

vía: "Penetrad en los pueblos menos conocidos, menos frecuentados; presentaos a ellos en un estado que no les pueda alarmar; si experiencias enojosas no les han enseñado a desconfiar de los otros hombres, hallaréis en ellos asilo y cuidados; los reconoceréis por estar natural y tácitamente con vuestra nación, de la cual quizá no tienen ninguna idea. Mirad también esta multitud de pueblos que tienen entre ellos relaciones de comercio; observad cómo, a pesar de las distancias prodigiosas que les separan, ese lazo común les aproxima unos a otros; observad cómo respetan todos esos deberes y derechos recíprocos que les mantienen unidos los unos a los otros para su común provecho; esos deberes y derechos por medio de los cuales la sociedad se perpetúa y abarca todas las partes habitadas de la tierra. Las sociedades particulares no son, por consiguiente, sino diferentes ramas de un mismo tronco del que sacan su sustancia" (1).

Se puede decir que el joven capitalismo europeo apenas es consciente de sus capacidades destructoras, que resultan del adelanto que ha tomado sobre las otras naciones. Todo depende si se tiene una concepción mecanicista o voluntarista de la expansión colonial. Quizá el mismo cambio del liberalismo es una ilusión, pero de todas formas en esta época apenas se encuentra voluntad de dominar y de explotar el mundo no europeo entre los filósofos (que es necesario distinguir, como siempre, de los hombres políticos y de los hombres de negocios). El pensamiento dominante de finales del siglo XVIII no pretende fundar en la violencia el establecimiento de "relaciones" con

(1) Le Mercier de la Rivière. *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, 1767.

las naciones salvajes. No estima que la cultura europea posea un determinado derecho que le permita imponer su voluntad y sus instituciones. Las Luces presentes en cada nación le dan una dignidad igual a la de Europa, y nada podría justificar, según los filósofos, las intenciones coloniales anteriores (se recuerda el texto de Montesquieu sobre la esclavitud en América).

El pensamiento de las Luces no es incompatible con la colonización. Es evidente que ha coexistido con una cierta colonización; el abate De Raynal ha coexistido con el propietario bordelés de barcos "negreros". Pero lo que hay que tener también en cuenta es cómo esta coexistencia, que no es siempre pacífica, fue posible; cómo los filósofos han debido "arreglar" sus concepciones con esta realidad e, inversamente, cómo la ideología de la colonización ha debido transigir con la ideología dominante de la época: la universalidad de las Luces. Y lo que es más, si existe una colonización en el siglo XVIII no es de ninguna manera asimilable con el imperialismo colonial, con el colonialismo, que solamente aparece a la mitad del siglo XIX.

En virtud de su universalidad el siglo XVIII titubea entre dos grandes tendencias. Su tendencia a ver supersticiones en todas las concepciones y prácticas que difieran demasiado de las suyas propias pueden empujarle a intentar la supresión, la extirpación de esas supersticiones que recubren y pervierten el sentido común. Pero es más bien hacia la otra tendencia que se inclina. El hecho de que Europa está, ella también, sometida al despotismo y a las supersticiones puede volver a los ideólogos relativamente respetuosos de los valores extranjeros, en todo caso les empuja a refrenar y

combatir los ardores prosélitos de los misioneros "papistas" y otros.

Ciertamente, el siglo XVIII piensa de sí mismo como siglo de las Luces, aquel en que la razón ha cumplido progresos nunca vistos antes, lo que quiere decir que las Luces han descubierto supersticiones como jamás se había hecho antes en la historia. Pero en cierto modo no se trata más que de una diferencia cuantitativa entre la Europa de la época y los otros tipos de sociedades, pues toda sociedad es un grupo de individuos que tienen una capacidad innata a la racionalidad o, mejor aún, un sistema de ideas que siempre pueden hacerse claras y distintas.

La colonización en el sentido "moderno", la dominación y explotación, la destrucción de las culturas, no es legítima. Afortunadamente no es tampoco necesaria, como nos ha dicho Le Mercier. La compatibilidad de las "ideas" económicas entre naciones de ningún modo hace necesario el establecimiento de la dominación y menos aún la sustitución de las instituciones indígenas por instituciones europeas, que no todas están capacitadas.

Ya que no existe concepto de totalidad social económico-político y de sociedad global tal como lo utilizamos corrientemente en nuestros días, concepto en el que cada elemento de la totalidad es significante e inteligible en su relación con los otros elementos (1), se distingue, en todo lo que caracteriza la sociedad europea, lo que es "positivo" y lo que es "negativo" ante la mirada discri-

(1) Sin embargo, los fisiócratas (Quesnay, Le Mercier) y los economistas (A. Smith, más tarde Ricardo) comienzan a concebir el conjunto de las prácticas económicas como la constitución de lo que se llama un sistema en nuestros días.

minadora de la Razón, entre lo que se considera racional y lo que no es más que superstición, entre lo que puede y debe ser propuesto como modelo a otras sociedades y lo que no puede y no debe serlo. El gran desarrollo de las Luces en la Europa del siglo XVIII hace, por supuesto, deseable su comunicación al resto del mundo. Pero será importante entresacar con cuidado los aspectos "funestos" de la civilización que, para todos los filósofos, excepto para Rousseau y Diderot, sólo son los elementos no esenciales y negativos.

De todas formas, De Raynal-Diderot habían discernido el lazo existente entre las Luces y la nueva cultura tecnológica de Europa, entre las Luces y el desarrollo de las nuevas "ideas" económicas (el capitalismo ¡aparentemente!) y sus correspondientes coloniales, y habían tomado partido globalmente contra ellas: "No, los salvajes no tienen necesidad de las luces de los civilizados..." "Huid, desdichados hotentotes, las bestias feroces son menos temibles que los monstruos bajo el imperio de los cuales vais a caer..."

Los ideólogos que sirven de enlace con la época siguiente, tal como De Gérando, disocian la universalización de las Luces y las prácticas coloniales anteriores para condenar, naturalmente, estas últimas, pero para recomendar, al mismo tiempo, el desarrollo de la primera entre las naciones salvajes. Posición anunciadora de la nueva era: "Llevadles nuestras artes y no nuestra corrupción, el código de nuestra moral y no el ejemplo de nuestros vicios, nuestras ciencias y no nuestro escepticismo, las ventajas de la civilización y no sus abusos; escondedles que en estas regiones también, aunque más ilustradas, los hombres se des-

trozan entre ellos en combates y se degradan por sus pasiones."

Lo que no es aún concebido más que como un voto piadoso, una tímida exhortación paternalista (1), se convertirá pronto en la voluntad de la buena conciencia que, segura de su auténtico derecho, intenta plegar el mundo entero a su ley. Se habla todavía de "obligar" a los salvajes a aceptar los beneficios de las Luces y de la prosperidad económica. Un siglo más tarde no se hablará más que de los intereses de las potencias coloniales (2).

La ideología del buen salvaje está ligada a la de las Luces y a su anticolonialismo. Por supuesto, existen divergencias en cuanto al tratamiento que sufre esta ideología, en Rousseau y De Raynal, de una parte, en otros filósofos (Condorcet, en particular), de otra. Rousseau, que, por otra parte, raramente emplea el concepto de Luces, sino más bien el de lujo y artificio (¿"sociedad de consumo"?), ve en la sociedad salvaje el modelo de la sociedad auténtica, de la sociedad que responde a las necesidades inmediatas, a las "ideas" del

(1) «Probar si no se podría exhortarlos a adoptar un género de vida más dichoso y más cómodo, dándoles algunos ejemplos; si no se tendría éxito enseñándoles el arte de la cultura, haciéndoles sentir todos estos beneficios. Si no se puede llegar a ello, entonces sería necesario tratar de buscar el motivo de una repugnancia tan singular. Si se halla algún medio de hacer pasar a los pueblos salvajes al estado de pastores o agricultores, sin duda se abriría ante ellos la ruta más segura que pueda conducirles a las ventajas de la civilización». (Gérando.)

(2) «La cuestión colonial es para los países destinados por la misma naturaleza de su industria a una gran exportación, como el nuestro, la cuestión misma de los mercados... Pero hay un segundo punto..., es el lado humanitario y civilizador de la cuestión... Es necesario decir abiertamente que, en efecto, las razas superiores tienen un derecho con relación a las razas inferiores». (J. Ferry, *Discours et opinions*.)

individuo sociable. Y la sociedad que sus contemporáneos llaman "ilustrada" no es para él más que una sociedad en la que las Luces consisten ante todo en el lujo y la afectación, el artificio y la superficialidad. En Condorcet, por el contrario, aunque la tesis de la simplicidad natural del salvaje esté presente, la cultura ilustrada es la simple utilización, el simple desarrollo lógico de esas "ideas" que se hallan en germen en el salvaje; las Luces son un verdadero progreso. Si la oposición parece total entre esas dos posiciones de las Luces, se trata sin embargo de dos acentuaciones de una misma problemática (carácter inmediato e indestructible de las ideas claras, del buen sentido) que utilizan sin interrupción los mismos conceptos (naturaleza humana, supersticiones).

Evans-Pritchard y Lévi-Strauss están de acuerdo en afirmar que, de una cierta manera, la antropología social tiene su origen hacia finales del siglo XVIII (1). Si por eso se entiende toda teoría sistemática del hombre en sociedad, es perfectamente exacto. Los filósofos, por su voluntad de pensar al hombre en sociedad y la naturalera de la sociedad, más allá de las particularidades contingentes, fueron sin duda los primeros antropólogos que la historia haya conocido. Pero si intentamos observar desde más cerca el contenido de esta sistematización, vemos que tiene poco que ver en el plano de los conceptos con lo que se entiende en nuestros días por antropología social. Todos sus conceptos le prohíben una tal posibilidad. El concepto central, el del buen sentido, de sentido común, de razón, de ideas innatas, de

(1) *Essays in social anthropology*, 1962. La posición de Lévi-Strauss es conocida.

naturaleza humana (el arsenal es variado), es el fundamento de una teoría aplicable a todas las sociedades, salvajes o ilustradas. Al no existir el concepto de sociedad como red significante de las relaciones humanas, la teoría no tiene verdaderamente diferencias que pensar. Las diferencias entre culturas no son más que variaciones, debidas a impostores de la superstición, como posibilidad inmediata de la Razón abandonada a las pasiones. Los enfoques psicológicos y artificiales del siglo XVIII se oponen fundamentalmente al "sociologismo" contemporáneo, que estudia al hombre en tanto que constituye con sus semejantes un grupo, el cual posee características diferentes de las del individuo aislado. Son precisamente los caracteres a la vez universales y específicos de esos grupos como "sociedades" que constituyen el objeto de la antropología de 1930.

Segunda diferencia: el mismo método de la investigación. Una verdadera investigación sobre el terreno no podría existir en el siglo XVIII. No desde luego por falta de "rigor" y de interés científico: la curiosidad de los viajeros es al contrario notable. Lo que impide la investigación sistemática sobre el terreno es, una vez más, el enfoque psicológico. La observación elige entonces dos procedimientos que para nosotros son muy distintos: la investigación empírica y la deducción intuitiva. Medio homogéneo e inmediato del hombre, las ideas pueden observarse en el comportamiento de los salvajes actuales o reconstruirse a partir de una suerte de deducción trascendental de las facultades. Se ha visto en aquellos que, como De Gérando, intentan sentar las bases de una investigación empírica sobre el terreno, que como sólo se trata, en cierto modo, de la verificación

de los resultados de la investigación intuitiva, la investigación sobre el terreno es casi superflua; no es en rigor sino el estímulo de la reflexión.

Tercera consecuencia: si los individuos que constituyen sociedades poseen el sentido inmediato de sus prácticas (algunos, los impostores y charlatanes, poseyendo incluso el sentido de las creencias de las víctimas), a pesar de las supersticiones y del despotismo pasajeros (y, naturalmente, característico de las sociedades salvajes), toda sociedad es de alguna manera semisalvaje, semiilustrada. Las sociedades salvajes son sólo sociedades menos ilustradas. La ideología colonial moderna que se ha definido como la voluntad de hacer "evolucionar" a los "primitivos" (con su mentalidad prelógica, sus supervivencias prehistóricas, etc.) no podría tener sentido en esa época. El anticolonialismo de las Luces no solamente resiste a los escrúpulos morales, resiste a los mismos conceptos de la época. El colonialismo contemporáneo, en el sentido de dominación legitimada por la historia en el plano económico-social y cultural, es absolutamente extraño a una visión tal. Eso es evidente en Rousseau, para quien la exportación de las Luces sería la de los "artificios" y del lujo europeos. En lo que concierne al optimista Condorcet (1), esta exportación y esta expansión son para él un proceso pacífico, fundado en la armonía de las ideas, de las necesidades y de los intereses, cuyo medio es, como para Quesnay y Le Mercier, el "comercio". Si la posición más "izquierdista" es la de Rousseau, que rechaza a la vez la expansión de las Luces y las Luces mis-

(1) Escribía su *Tableau historique des progrès de l'esprit humain* en prisión, bajo el Terror, antes de ser guillotinado por decisión de la Convención.

mas, y la posición de Condorcet la más optimista, puesto que llega a la suposición de las "armonías económicas", a las que cantará Bastiat al comienzo del siglo XIX, la de De Raynal es incontestablemente la más lúcida y la más pesimista a la vez, al rechazar, sin demasiadas ilusiones, un comercio ilustrado que conducirá inevitablemente a la explotación y a la dominación desculturizadora.

CONCLUSION

Si, más allá de sus expresiones inmediatas —políticas y económicas— realizadas de manera incompleta o incluso solamente en apariencia, la descolonización aparece como una descentralización, una cierta forma de superación del etnocentrismo imperial codificado por el evolucionismo unilineal, se comprende que la antropología pueda jugar un papel mayor todavía, el papel de una ciencia clave en el conjunto dispar de las "ciencias humanas".

En efecto, la puesta en evidencia del etnocentrismo ingenuo de los victorianos no es ajeno a la antropología. El concepto de etnocentrismo es incluso un concepto interno de la antropología; es el resultado de una recuperación crítica operada por esta disciplina sobre sus propios orígenes, sobre su propia historia.

La situación etnocéntrica de la antropología victoriana es puesta en entredicho, de una parte por el relativismo pluralista de los años 1930, de otra por la descolonización contemporánea. A niveles, sin embargo, distintos. El funcionalismo y, sobre todo, el relativismo cultural representan tentativas para superar lo que se denomina de ahora en adelante "etnocentrismo" de la ideología victoriana en cuanto a sus implicaciones prácticas. De una cierta manera el pluralismo "anticolonialista" de la época es la expresión de esa superación. Es en-

tonces cuando el concepto de etnocentrismo hace su aparición en la terminología antropológica.

La descolonización va (irá) más lejos. En primer lugar, porque no es una ideología, sino un hecho ideológico, un hecho histórico. Y porque constituye la antropología clásica misma como etnocéntrica, como expresión privilegiada del lenguaje occidental en tanto que pretende regentar todos los lenguajes. La teoría antropológica es necesariamente etnocéntrica en tanto que es interpretación, es decir, traducción del contenido de las culturas no occidentales en el lenguaje de la cultura occidental por medio del enfoque objetivante del antropólogo.

En nuestro análisis del siglo XVIII, hemos insistido en la falta de actualidad del pensamiento de las Luces con relación a la problemática antropológica moderna. Por otra parte ha llegado el momento de insistir sobre lo que hace su actualidad profunda y sobre las razones por las cuales ejerce una verdadera fascinación en algunos antropólogos contemporáneos. En muchos aspectos, la época contemporánea presenta afinidades ideológicas con la de las Luces. Por su "anticolonialismo", por su actitud crítica con respecto a la "sociedad industrial" (que para ellos estaba delante y para nosotros quizá está detrás) unida, sin embargo, a una confianza en el poder liberador y pedagógico de la técnica (las láminas sobre "artes y oficios" en la **Encyclopédie),** por la crítica de la desigualdad entre los hombres y las naciones, por su tentativa de pensar en la universalidad de las sociedades humanas, en una palabra, la mundualidad en la que el análisis empírico se duplica con una reflexión "filosófica" sobre el mundo contemporáneo (Berque, Lévi-Strauss, Jaulin). ¿No se encuentra en Jaulin algo así como una vuelta al "mito" del buen salvaje?

Más que un "mito", más que un tema, como pretenden con suficiencia los "sabios" y los profesores de literatura, el buen salvaje ha sido el producto de una relación de Europa (en su aspecto intelectual) con las otras culturas. Mejor que una ideología, el concepto de primitivo ha sido la expresión de la nueva relación de Europa con las sociedades cuyas prácticas estaban orientadas a despojarle de su ser propio. Esas dos épocas están cumplidas, esas dos actitudes se nos han hecho extrañas. Pero no en la misma medida. La ideología imperialista se nos ha hecho extraña al nivel de los conceptos y de la situación que le daba sentido. La ideología de las Luces está próxima a nosotros, a pesar de sus conceptos, en razón de la situación que los ha producido.

Se habrá comprendido por qué hemos hecho seguir nuestro análisis de las relaciones positivas del colonialismo y de la antropología, de un estudio del pensamiento de las Luces concerniendo la sociedad y las sociedades (las "naciones", como se dice frecuentemente), el pensamiento de una época en la que no existen ni el colonialismo ni la antropología en el sentido contemporáneo. La ideología de las Luces está ciertamente marcada por una profunda ambivalencia. Al mismo tiempo que constituye la primera tentativa para elaborar una teoría sistemática y empírica de las sociedades no occidentales —lo cual es, como dijo Evans-Pritchard, el nacimiento de la "antropología"— muestra claramente toda la distancia que la separará de la antropología victoriana. Lo que le falta, en efecto (pero que podría muy bien ser un aspecto positivo), no es el carácter sistemático ni

la insuficiencia de la documentación (ver **Le Despotisme en Chine,** 1767, por el fisiócrata Quesnay), sino el elemento del enfoque etnocéntrico (1) como objetivación y reducción de otras sociedades. Esta ausencia de objetivación por el saber debe ponerse en relación con la repulsa de la objetivación por la violencia, con el "acolonialismo". Lo que no quiere decir que antes de las Luces una cierta forma de colonización, léase de "colonialismo", no haya existido. Se había generalizado ya en América y sobre las costas africanas, y entre Africa y América por el "comercio triangular" al asociar esclavos y mercancías. Además la ideología de las Luces, que cohabita por otra parte con (pero se opone a) la práctica del mercader y del dueño de esclavos, es una simple ruptura, muy provisional, con la concepción europea de las culturas y sociedades exóticas heredadas del Renacimiento. Situada entre el "mercantilismo" (el colonialismo saqueador de oro) y el nuevo colonialismo industrial que nace de la revolución capitalista, el pensamiento de las Luces no es más que el breve momento progresista del pensamiento burgués. Por supuesto, el "liberalismo", la concepción libre-cambista de las relaciones internacionales proceden de ella en gran parte, pero no la concepción estrecha del mundo en que se convertirá la del imperialismo triunfante, no la transformación del liberalismo económico en justificación de la dominación y de la explotación coloniales.

Eso puede permitir comprender uno de los aspectos de la tendencia de algunos antropólogos contemporáneos a "volver" a los orígenes de su disciplina, a "retornar" al siglo XVIII. El final de

(1) Enfoque que, en los mejores, es testimonio y lucidez, pero en otros, impresiones viajeras y narcisismo.

ese siglo es, en efecto, uno de los raros momentos en que la cultura occidental ha intentado abrirse al mundo sin operar esta objetivación, esta interpretación cosificante de las otras culturas y esta práctica tendente a minimizarlas (pese a los cantos sobre la "elevación" de los indígenas) que las más de las veces caracteriza el periodo colonial (1).

Decimos esto no para encomiar un retorno cualquiera a los conceptos (2), al contenido de los "temas" del siglo XVIII, sino para intentar percibir los elementos de una superación de la problemática antropológica victoriana y clásica. Cogida de nuevo entre la universalidad y la diversidad, la antropología contemporánea intenta pensarlas conjuntamente, sin volver a él (pues su ingenuidad era tan grande como su generosidad), pero inspirándose en su abertura.

(1) Jacque Berque, *Dépossession du monde:* «Demos gracias a la generación de las Luces de la ambición que se atrevió a alimentar, de unir en un proyecto válido para todo el género humano, no desagradable a los conquistadores, los poderes de la Enciclopedia, los deberes de la mundialidad y la inspiración del hombre natural.»

(2) Cf. la nota de Lévi-Strauss, en su *Anthropologie structurale* sobre el «retorno al funesto XVIII» operado en Malinowski: el que conduce la diversidad humana a unas «supersticiones y costumbres extrañas», piensa la naturaleza humana en términos de «necesidades fundamentales», utiliza la intuición como método, a la manera de Condorcet y Gérando, en lugar del análisis empírico sobre el terreno.

REFERENCIAS CRONOLOGICAS

Colonización

	1772 Wilberforce en el Parlamento inglés: «todo esclavo al desembarcar en Inglaterra es libre»
1780 IMPERIALISMO DE LAS LUCES	1785 Privilegio concedido a la Compañía de la Goma (Compañía del Senegal).
	1794 Abolición de la esclavitud en las colonias francesas por ponencia del abate Grégoire en la Convención.
1800 LIBERALISMO HUMANISTA	1807 Wilberforce hace votar la abolición de la trata al Parlamento inglés.
	1833 Abolición de la esclavitud en las colonias inglesas.
	1848 Nueva abolición de la esclavitud en las colonias francesas (restablecida por Napoleón I).
1850 IMPERIALISMO VICTORIANO	1853-1856 Viajes de Livingstone al Africa Central.
	1854-1865 Colonización del Senegal por Faidherbe.
	1861 Abolición del pacto colonial.
	1876 Conferencia de Bruselas.
	1874-1877 Stanley atraviesa Africa de Este a Oeste.
	1875-1885 Brazza en el Congo.
	1884 Conferencia de Berlín.
	1886 Establecimiento de la Royal Niger Company.
	1888 Establecimiento de la Imperial East Africa Company.
	1892 Francia conquista Dahomey, Alto Senegal, Niger.
	1894 Ministerio de las Colonias en Francia.
	1896 Conflicto anglo-francés en Fachoda.
	1896-1904 Gobierno general de la A. O. F.
1900	1900 Los ingleses en Nigeria.

1925 IMPERIALISMO ILUSTRADO («INDIRECT RULE»)

1945

1960

1900-1907 Lugard, alto comisario en Nigeria del Norte.
1903 Sublevaciones en el Africa alemana.
1905 Gobierno general de la A. E. F. Discurso de Lugard en Sokoto definiendo la *indiret rule*.
1910 Formación de la A. E. F.
1911 Formación de la A. O. F. Primera Conferencia imperial británica.
1912 Clozel en Niger.
1914-1918 Guerra mundial.
1917 Revolución soviética.
1919 Fundación de la Sociedad de las Naciones. Sistema de Mandatos.
1925 Dificultades coloniales francesas (Siria, Marruecos, Indochina).
1926 Conferencia imperial británica (autonomía de los dominios blancos).
1927 Liga contra el imperialismo y por la independencia nacional (Bruselas).
1930 Crisis económica mundial.
1931 Exposición colonial de París. Estatuto de Westminster (Self-Governments blancos).
1932 Conferencia imperial de Ottawa («preferencia imperial»).
1939-1945 Guerra mundial.
1944 Carta de San Francisco (Organización Naciones Unidas).
1945 Unión francesa.
1946 Nueva Constitución de la Costa de Oro.
1949 República Popular China.
1949 Fundación de la Convención people's Party (Nkrumah).
1954 *Self rule* en Costa de Oro.
1955 Bandung.
1956 Congreso de escritores negros en París.
1957 Independencia de Ghana en el seno de la Commonwealth.
1958 Congreso panafricano de Accra.
1960 Diecisiete países africanos acceden a la soberanía.

«ANTROPOLOGIA» (instituciones y obras importantes).

1750 Presidente Des Brosses, *Du Culte des Dieux fétiches*.
1754 Rousseau, *Discours sur l'Origine de l'Inégalité*.
1751-1772 La *Encyclopédie*.
1788 African association.
1794 Condorcet, *Tableau historique des Progress de l'esprit humain*.
1799 Mungo Park, *Travels in Africa*. Société des Observateurs de l'Homme.
1800 Gérando, *Observation des peuples sauvages*.
1802 Golbery, *Voyage en Afrique*.
1822 Société des missions evangéliques.
1839 Ethnological Society de Londres.
1844 Société ethnologique de París.
1869 Morgan, *Systems of consanguinity and affinity of the human family*. Société d'Anthropologie de París.
1871 Tylor, *Primitive culture*. Faidherbe, *Essai sur la langue peul*.
1875 École d'Anthropologie de París.
1876 Association Internacionale africaine.
1877 Morgan, *Ancient Society*.
1878 Comité d'Études du Haut-Congo (Stanley).
1882 Leroi-Beaulieu, *De la colonisation chez les peuples modernes*.
1896 *Maine, Studies in Ancient History*.
1911 Delafosse-Clozel, Haut-Sénégal-Niger. Institut d'Anthropologie.

1912	Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse.*	Comité d'Études historiques et scientifiques de l'A. O. F. (Clozel).
1922	Malinowsky, *Argonauts of Western Pacific.*	
1926		Institut d'Ethnologie.
1927		Institut international africain (Lugard, Malinowsky, Delafosse...).
1934	R. Benedict, *Patterns of culture.*	
1936	L. Mair, *Native policies in Africa.*	
1937	M. Hunter, *Reaction to conquest.*	Musée de l'Homme.
	Lord Hailey, *African Survey.*	
1938	Kenyatta, *Facing Mount Kenya.*	I. F. A. N. (Dakar).
	Griaule, *Masques dogons.* Herskovits, *Acculturation.*	
1939	Kardiner, *The Individual and his society.*	Société d'Anthropologie appliquée (Estados Unidos).
1942	Nadel, *Black Byzantium.*	
1943	Evans-Pritchard, *The Nuer.*	
1944	Malinowski, *A Scientific theory of culture.*	O. R. S. T. O. M.
1945	*The Science of Man in the World Crisis.*	Escisión en el seno del Royal Anthropological Institute.
1948	*Griaule, Dieu d'eau.* Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la Parenté.*	
	Herskovits, *Man and his works.*	
1953	Kroeber, *Anthropology to-day.*	
1954	Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire.* Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et cultures.* F. Fanon, *Les Damnés de la terre.*	
1964	Berque, *Dépossession du monde.*	

Indice general

Indice

	Págs.
Prólogo	9
Introducción	13
PRIMERA PARTE.—Imperialismo colonial y antropología	17
La concepción de las socledades no occidentales en el siglo XIX	19
El nuevo concepto de civilización	20
Los exploradores y la "civilización"	23
El nacimiento de la antropología positivista y el imperialismo colonial	29
La razón histórica y la colonización	30
La colonización "científica"	39
Exotismo, colonismo y antropología	43
La gestión imperialista y el nacimiento de la antropología clásica en el comienzo del siglo XX	47
La administración colonial "ilustrada" y el comienzo de la antropología sobre el terreno	51
SEGUNDA PARTE.—La antropología clásica ante la realidad colonial	61
El análisis y la opinión	63
Fisuras en el edificio evolucionista	71
El nuevo proyecto analítico y el campo de la antropología	74

Págs.

La autonomía del objeto de la antropología ... 78
El análisis funcional y la ideología colonial ... 83

La colonización como aculturación ... 87

La colonización y los conceptos funcionalistas ... 89
La culturación: sentido abstracto y sentido real ... 92
La reducción "científica" de la colonización a la aculturación ... 95
La reducción ideológica de la colonización a la aculturación ... 99

La antropología aplicada ... 103

El antropólogo y el administrador ... 111
La antropología administrativa y el colonialismo ... 119
Nota sobre la antropología y la administración ... 121

La antropología y la "Indirect Rule" ... 125

La "convivencia" del funcionalismo y de la "Indirect Rule" ... 128
La "indirect rule" de los antropólogos ... 131
La antropología en o ante el colonialismo ... 135

¿Conservadurismo o progresismo? ... 137

"Self rule" y "desarrollo" ... 137
Una nueva antropología ... 142
Los límites de la "indirect rule" ... 148
Crítica de la "indirect rule" y crítica del funcionalismo ... 152

TERCERA PARTE.—La antropología contemporánea y la descolonización ... 159

Antropología y anticolonialismo ... 161

El funcionalismo ... 164

Págs.

El relativismo cultural americano ... 166
La "Declaración de los Derechos del Hombre" de la antropología americana ... 175
Griaule y la política indígena ... 178
La antropología contemporánea y la destrucción de la ideología colonialista ... 183

El tercer mundo y la antropología ... 187

La antropología africana impugna ... 191
El lenguaje antropológico impugnado por Africa ... 198

La descolonización y la antropología contemporánea ... 215

La "situación colonial" del campo antropólogo ... 217
La antropología en la situación colonial ... 222
El objeto de la antropología ... 226

APENDICE.—Las luces, preantropología y precolonialismo ... 235

Las luces, preantropología y precolonialismo ... 237

El origen de las "ideas" y la reflexión antropológica ... 238
Pueblos de los orígenes y pueblos salvajes ... 243
El déspota y el sacerdote ... 247
Las luces y el colonialismo ... 255

Conclusión ... 265

Referencias cronológicas ... 271